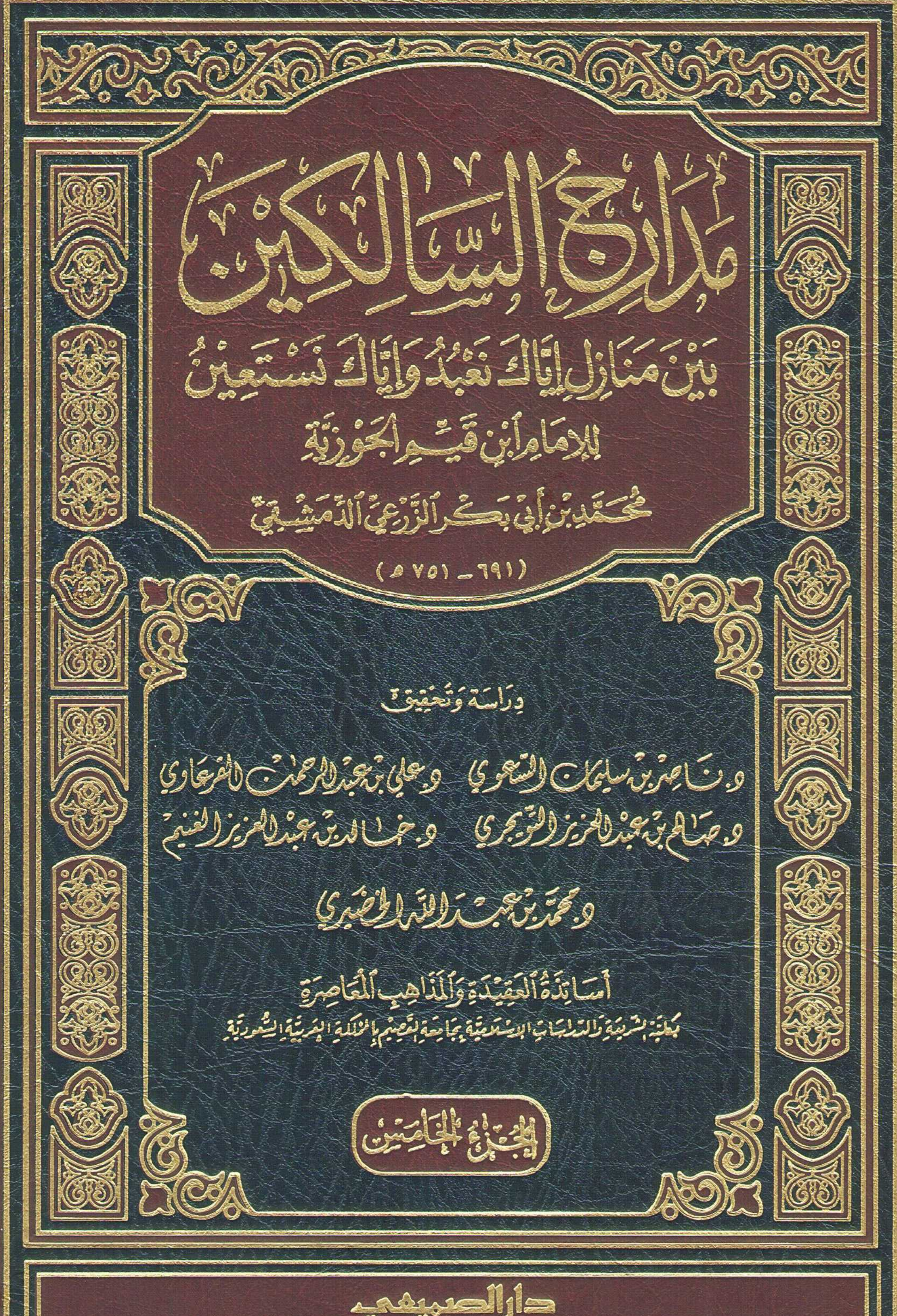


مدارج السالكين
بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين
للإمام ابن قيم الجوزية
محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي
(٦٩١ - ٧٥١ هـ)
دراسة وتحقيق
د. ناصر بن سليمان السعوي
د. علي بن عبد الرحمن القرعاوي
د. صالح بن عبد العزيز التويجري
د. خالد بن عبد العزيز الغنيم
د. محمد بن عبد الله الخضيري
أساتذة العقيدة والمذاهب المعاصرة
بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم بالمملكة العربية السعودية
الجزء الخامس
دار الصميعي
للنشر والتوزيع

مدارج السالكين

بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين

للإمام ابن قيم الجوزية

محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي

(٦٩١ - ٧٥١ هـ)

دراسة وتحقيق

د. محمد بن عبد الله الخضيري

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة

بجامعة القصيم بالمملكة العربية السعودية

الجزء الخامس

دار الصميعي

للنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

دار الصميعي للنشر والتوزيع

هاتف ٤٢٦٢٩٤٥ ـ ٤٢٥١٤٥٩ فاكس ٤٢٤٥٣٤١
المركز الرئيس : الرياض ـ شارع السويدي العام
ص . ب ٤٩٦٧ الرمز البريدي ١١٤١٢
المملكة العربية السعودية
فرع القصيم : عنيزة ، أمام جامع الشيخ (بن عثيمين) يرحمه الله
هاتف ٣٦٢٤٤٢٨ تلفاكس ٣٦٢١٧٢٨

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب أطروحة لنيل درجة الدكتوراه من

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين – بالرياض

تمت مناقشة الأطروحة بتاريخ : ٢٣/ ١/ ١٤٢٣هـ

وقد حصل الباحث علىٰ درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولىٰ



وتشمل :

١ - خطة البحث .

٢- النسخ الخطية ورموزها .

٣- منهج التحقيق .





مقدمة الجـزء الخامس

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام علىٰ من بعثه الله رحمة للعالمين ، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

أما بعد :

فهذا هو الجزء الخامس من دراسة وتحقيق كتاب : « مدارج السالكين » لابن القيم - رحمه الله - ، والذي يبدأ من أول منزلة : المكاشفة ، إلىٰ آخر الكتاب ، وأذكر فيما يلي خطة البحث ، وموضوعات الدراسة ، والنسخ الخطية ، ورموزها التي اعتمدتها في نصيبي هذا ، ومنهج التحقيق الذي سرت عليه.

*** خطة البحث :**

قسمت العمل في هذا البحث إلىٰ مقدمة ، وقسمين :

أولاً : المقدمة ، وتشمل :

١ـ خطة البحث.

٢ـ النسخ الخطية ، ورموزها.

٣ـ منهجي في التحقيق.

ثانياً : القسم الأول : قسم الدراسة ؛ ويتضمن : دراسة مسألتين وهما :

المسألة الأولىٰ : دراسة ومقارنة : (شرح منازل السائرين إلىٰ الحق المبين)

شرح عفيف الدين التلمساني ، مع مدارج السالكين لابن القيم -رحمه الله- .

المسألة الثانية : التوحيد عند الهروي (صاحب المنازل) .

ثالثاً : القسم الثاني : التحقيق : ويتضمن :

١- المقابلة بين النسخ الخطية .

٢- ضبط النص وإثبات الفروق بين النسخ .

٣- عزو الآيات القرآنية .

٤- تخريج الأحاديث النبوية .

٥- عزو الآثار .

٦- نسبة النقول والأقوال إلىٰ مصادرها وقائليها .

٧- بيان معاني الكلمات الغريبة .

٨- بيان معاني المصطلحات .

٩- التعريف بالفِرَق والطوائف .

١٠- التراجم للأعلام .

١١- الخاتمة .

* * *

*** وصف النسخ الخطية :**

بعد البحث والتحري ـ كما سبق في مقدمة الكتاب في الجزء الأول ـ وجد للكتاب عدة نسخ خطية وهي كثيرة ، حيث بلغت إحدىٰ عشرة نسخة ، ولكن لكون نصيبي من التحقيق هو آخر الكتاب فقد وجد في بعض تلك النسخ

سقط من الآخر ، لهذا لن أتحدث عن المخطوطات التي انتهت قبل نصيبي «منزلة المكاشفة » .

ومن هنا تحصَّل لدي سبع نسخ خطية هي كالآتي :

النسخة الأولىٰ : نسخة « تشستربتي » برقم [٣٦٢٧] ، وهذه النسخة بعد التأمل والمقارنة جعلتها هي النسخة الأصلية وسميتها **(الأصل)** وقابلت عليها باقي النسخ للاعتبارات الآتية :

١ - أنها أكمل النسخ وأتمها.

٢ - أنها كتبت في القرن الثامن أي في عصر المؤلف ، وقد كتب عليها : نُسِخَتْ في القرن الثامن تقديراً.

٣ - عليها مقابلات علىٰ الأصل الذي كتبت منه .

٤ - عليها تعليقات وتهميشات وتصحيح ، ومن ذلك الدائرة المنقوطة عند نهاية بعض المقاطع .

٥ - اتفاقها مع نسخة سوريا التي في معهد التراث العربي بحلب ، وتحمل الرقم [٦٩٦] وقد كتبت في عام ٧٣١ هـ في عصر المؤلف ، وهذه النسخة هي النسخة الأصلية التي اعتمد عليها محققو الأقسام الثلاثة من هذا الكتاب ، ولكن في آخرها سقط فلم أستفد منها .

٦ - أنها سليمة من الخرم والتصحيف والأخطاء غالباً.

٧ - أن خطها واضح وهو نسخ ومشكول في بعض العبارات .

النسخة الثانية : نسخة أصلية في جامعة الإمام ، ورمزت لها بالحرف (ج) .

النسخة الثالثة : نسخة دار الكتب المصرية برقم [٨٧٤] تصوف ، ورمزت لهذه النسخة بالحرف (أ) .

النسخة الرابعة : نسخة المعهد العلمي بحائل رقمها [٨] وهي من مكتبة صالح بن سالم البنيان ، ورمزت لها بالحرف (ح) .

النسخة الخامسة : نسخة دار الكتب المصرية برقم [١٠٣] تصوف قولة ، ورمزت لها بالحرف (ق) .

النسخة السادسة : نسخة في جامعة الإمام مصوّرة عن مكتبة أحمد الراشد ، وهي برقم [١٠٨٧٤ / ف] ، ورمزت لها بالحرف (غ) .

النسخة السابعة : نسخة دار الكتب المصرية برقم [٢٠٥٣١] ، ورمزت لها بالحرف (ب).

وقد قابلت جميع النسخ مع النسخة الأولىٰ التي اعتمدتها وجعلتها أصلاً وأثبت جميع الفروق التي وجدتها إضافة إلىٰ المقابلة مع النسخة المطبوعة وهي طبعة دار الكتاب العربي بتحقيق الشيخ / محمد حامد الفقي ، رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية بمصر رحمه الله تعالىٰ . وقد رمزت لها بالحرف (ط) .

* * *

* منهجي في التحقيق :

١ - اعتمدت نسخة « شيستربتي » هي النسخة الأصلية للكتاب للأسباب السابقة .

٢ - قابلت جميع النسخ الست إضافة إلىٰ المطبوع فأصبحت سبعاً .

٣ - أي اختلاف في النسخ عن النسخة التي اعتمدتها أصلاً أثبتُّه في الهامش مبتدئاً برمز النسخ ، وبعدها أذكر اللفظ وأضعه بين قوسين صغيرين مثال : في أ ب ج « كذا وكذا » .

٤ - إذا كان هناك سقط من أي نسخة من النسخ بدأت به أولاً ووضعته بين قوسين ثم ذكرت النسخ مثال : « عن » ساقطة من أ ب غ .

٥ - إذا كان السقط كثيراً أكثر من كلمتين وضعته بين معقوفين [ ] في الصلب وقلت في الهامش ما بين المعقوفين ساقط من : كذا وكذا.

٦ - أبقيت علىٰ نص الأصل في صلب البحث ، وإذا كان لفظ إحدىٰ النسخ أو لفظ متن المنازل هو الأقرب قلت في الهامش : كذا في الأصل و في نسخة كذا : « كذا وكذا » ولعله الأقرب والأصح.

٧ - إذا كان هناك سقط أو خطأ في الأصل واستقرّ لدي قطعاً – بعد المقارنة والتأمل - إثبات خلاف الأصل جعلت الصواب في الصلب بين معقوفين [ ] وقلت في الهامش : في الأصل : « كذا وكذا » والصحيح ما أثبته من نسخة : « كذا وكذا » .

٨ - ما ينقله ابن القيم عن غيره جعلته بين معقوفين [ ] وذكرت في الهامش مرجع ذلك.

٩ - قابلت عبارات الهروي في المنازل علىٰ متن « منازل السائرين » المطبوع بمطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة بتحقيق الأب س ، دي لوجييه عام ١٩٦٢م وأثبت فروق المتن في الهامش مع ما يوافقه أو يخالفه من النسخ .

١٠ - أشرت في المتن إلىٰ أرقام لوحات مخطوط الأصل ، مع وضع حرف [أ] للصفحة اليمنىٰ ، وحرف [ب] للصفحة اليسرىٰ ، مثال : [٥٠/ أ] ، و[٥٠/ ب].

١١ - إذا كان الاختلاف في الجميع قلت : في جميع النسخ كذا وكذا والمقصود : جميع النسخ سوىٰ الأصل ، وربما أحياناً أقول : في باقي النسخ.

وإذا نقص الاتفاق نسخة أو اثنتين قلت : في جميع النسخ سوىٰ : ب ، حـ وذلك خشية الإطالة وتكرار الرموز.

١٢ - قمت بالتعليق علىٰ بعض المواضع من كلام الهروي ، أو من الشرح فيما أشعر بالحاجة الماسة إليه ، خدمة للكتاب ، وبياناً لما يعتقده الإنسان أنه الحق ، أو توضيحاً لإشكال ، أو بيانٍ لغامض ، أو تحليل لمقصود ؛ خاصة في كلمات الصوفية وبعض ألفاظهم وشطحاتهم وبعض اعتذارات ابن القيم وتأويلاته لكلام الهروي التي فيها نوع تكلُّف أحياناً ، وغض الطرف عنها أحياناً أخرىٰ ، وهو ملحظ عام يدركه القارئ المتتبع لهذا الشرح .

١٣ - عرّفت كل منزلة من المنازل في بداية شرحها معتمداً في ذلك علىٰ كتب الصوفية ومصنفاتهم المطبوعة ليتبين مراد القوم منها ودرجاتها عندهم .

١٤ - كذلك شرحت المصطلحات الصوفية الأخرىٰ التي مرَّت في الكتاب، وكذلك المصطلحات الكلامية والكلمات الغريبة .

١٥ - ترجمت لجميع الأعلام الذين ورد ذكرهم في الرسالة ، وذلك في أول موضع يرد وكذلك الأعلام في قسم الدراسة سوىٰ من ورد لهم ترجمة في قسم التحقيق فأحيل إلىٰ ترجمته هناك.

١٦ - قمت بوضع عناوين جانبية لمحتوىٰ النص.

١٧- حيث إن كتاب المدارج هو شرح لمنازل السائرين لأبي إسماعيل الهروي - رحمه الله - فقد جعل الهروي المنازل مائة منزلة ، مقسمة علىٰ عشرة أقسام كل قسم منها عشر منازل ، وما يخصني في التحقيق هو منازل القسمين الأخيرين :

أولاً : **قسم الحقائق** : وتحته عشر منازل وهي : (المكاشفة ، المشاهدة ، المعاينة ، الحياة ، القبض ، البسط ، السكر، الصحو ، الاتصال ، الانفصال) .

ثانياً : **قسم النهايات** : وتحته عشر منازل : (المعرفة ، الفناء ، البقاء ، التحقيق ، التلبيس ، الوجود ، التجريد ، التفريد ، الجمع ، التوحيد) .

وهذه المسائل هي آخر الكتاب ، وكتاب المدارج مترابط المسائل خاصة في الدرجة الثالثة من كل منزلة لها صلة وارتباط بمنزلة الفناء والوجود

والجمع ، وكثيراً ما يعتمد ابن القيم علىٰ ما تقدم في أول الكتاب ويستبقي ذاكرة القارئ معه ويفترض حضورها ، وعليه تبقىٰ الحاجة داعية إلىٰ الاطلاع علىٰ ما سبق واستحضاره خاصة في بدايات الكتاب وشرح المنازل الأولىٰ .

وأودعت في هذه الرسالة خلاصة جهدي ووقتي فما تركت فيها من أثر أو قول أو عَلَم أو بيت بلا تخريج أو ترجمة أو نسبة فذلك بعد طول بحث وتحري وسؤال لبعض المختصين ، كل ذلك رغبة في أن يخرج هذا العمل مقارباً للصواب ، موافقاً لأصل الكتاب ، خادماً لأهل العلم وسائر الطلاب ، ولا أزعم الكمال ولا مقاربته إذ جملة النقص مستولٍ علىٰ جملة البشر ، وما العصمة إلا لكتاب الله ورسله المبلغين. فما كان في هذا العمل من حق وصواب فمن الله تعالىٰ وبتوفيقه وتيسيره وحده فله الحمد حمداً كثيراً كما يحب ربنا ويرضىٰ ، وما كان فيه من نقص أو زلل أو خطل فمن نفسي وتقصيري فأسأل الله العفو والمغفرة.

وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

د. محمد بن عبد الله الخضيري

القصيم - بريدة

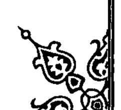


القسم الأول
الدراســـة

وتتضمن :

أولاً : دراسة ومقارنة (شرح منازل السائرين إلىٰ الحق المبين) شرح عفيف الدين التلمساني ، مع (مدارج السالكين) لابن القيم رحمه الله .

ثانياً : التوحيد عند الهروي (صاحب المنازل) .





المسألة الأولى
دراسة ومقارنة : (شرح منازل السائرين إلى الحق المبين)
شرح عفيف الدين التلمساني مع مدارج السالكين لابن القيم رحمه الله

أولاً: ترجمة التلمساني:

هو أبو الربيع عفيف الدين سليمان بن علي بن عبدالله بن علي العابدي الكومي نسبة إلىٰ «بني عابد» ، وهم قبيلة بربرية الأصل ، وهي قبيلة كومىٰ تقطن في تلمسان في الجزائر.

ترجمة التلمساني

ولد عام ٦١٠هـ وتعلم في بلده الأصلي ، ثم انتقل في العقد الثالث من عمره إلىٰ القاهرة ، صحب الصوفي الاتحادي القونوي محمد بن إسحاق ، من كبار تلامذة ابن عربي ، توفي سنة ٦٧٢ هـ.

وانتقل التلمساني بعد ذلك إلىٰ دمشق وبقي فيها إلىٰ أن توفي في رجب سنة ٦٩٠هـ عن ثمانين عاماً[1].

ثانياً : مؤلفاته :

خلّف التلمساني جملة من المصنفات تمثل في أغلبها شروحاً علىٰ نصوص صوفية سابقة عليه ، منها:

---

(١) انظر في ترجمته البداية والنهاية ١٣/ ٣٢٦ ، وفوات الوفيات ٢/ ٩٧ ، العبر للذهبي ٣/ ٣٧٣.

١ - ديوان شعر ، قال عنه شيخ الإسلام[1]: «وله ديوان شعر قد صنع فيه أشياء ، وشعره في صناعة الشعر جيد ، ولكنه كما قيل: لحم خنزير في طبق صيني»[2] وهو مطبوع عدة طبعات[3].

وشعره بليغ رقيق ، قال عنه الذهبي[4]: «وأما شعره ففي الذروة العليا من حيث البلاغة والبيان لا من حيث الإلحاد»[5].

٢- شرح أسماء الله الحسنىٰ.

٣- شرح تائية ابن الفارض.

٤- شرح عينية ابن سينا.

---

(١) أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام أبو العباس تقي الدين ابن تيمية الحراني العلامة شيخ الإسلام ، ولد بحران سنة ٦٦١هـ ، ألّف وصنف وجاهد بقلمه وسيفه ، توفي رحمه الله سنة ٧٢٨هـ . انظر: العقود الدرية ٣٠ لابن عبدالهادي ، الشهادة الزكية ٣٤ ، الدرر الكامنة ١/ ١٦٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٢/ ٤٧٢.

(٣) منها طبعة ديوان المطبوعات في الجزائر بتحقيق د. العربي دحو سنة ١٩٩٤م ، وهي التي وقفت عليها.

(٤) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الدمشقي الشافعي ، شمس الدين أبو عبدالله الذهبي ولد سنة ٦٧٣هـ ، تتلمذ على الحافظ الدمياطي والمزي وشيخ الإسلام ، له مصنفات مشهورة في التاريخ والرجال والحديث ، منها: تاريخ الإسلام ، والعبر ، وميزان الاعتدال وسير أعلام النبلاء. توفي سنة ٧٤٨هـ. انظر : الدرر الكامنة ٣/ ٤٢٦ ، وطبقات الشافعية ٥/ ٦١.

(٥) العبر للذهبي ٣/ ٣٧٣.

٥- شرح فصوص الحكم لابن عربي.

٦ـ شرح المواقف للنفري وهو مطبوع.

٧- شرح منازل السائرين للهروي ، وهو مطبوع وسيأتي الحديث عنه[١].

ثالثاً: مذهبه العقدي وموقف العلماء منه:

مذهبه العقدي وموقف العلماء منه

يُعدّ التلمساني امتداداً لمدرسة ابن عربي الطائي ، فلقد تخرج علىٰ يد القونوي وابن سبعين ، [٢] وهما من أشهر فلاسفة الصوفية ، لهذا فهو أحد أقطاب القائلين بالوحدة المطلقة.

قال فيه الذهبي: «أحد زنادقة الصوفية ، وقد قيل له مرة: أأنت نُصيري؟ فقال: النُّصيري بعضٌ مني»[٣].

وقال عنه ابن كثير[٤]: «وقد نسب هذا الرجل إلىٰ عظائمَ في الأقوال

---

(١) انظر مؤلفاته في: هدية العارفين ١/ ٤٠٠ ، ومعجم المؤلفين ٤/ ٢٧٠ ، ومقدمة شرح المواقف ٢٥.

(٢) عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين المرسي الأندلسي ، ولد سنة ٦١٣هـ ، من كبار الاتحادية نشأ في الأندلس وبرع في التصوف حتى أصبح من أقطابه ونفي من الأندلس لسوء معتقده إلى المغرب ، له مصنفات كثيرة منها: بدُّ العارف ، الإحاطة ، الألواح. مات سنة ٦٦٩هـ.

انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٦١ ، ولسان الميزان ٣/ ٣٩٢.

(٣) العبر للذهبي ٣/ ٣٧٣.

(٤) إسماعيل بن عمرو بن كثير أبو الفداء عماد الدين المفسر المحدث المؤرخ صاحب تفسير

والاعتقاد في الحلول والاتحاد والزندقة والكفر المحض»[1].

ويقول ابن العماد[2]: «والعفيف من عظماء الطائفة القائلين بالوحدة المطلقة»[3].

ومذهب وحدة الوجود لم يَتبلْور بشكل ظاهر وصورة كاملة إلا بمجيء الصوفي الأندلسي المتفلسف محيي الدين ابن عربي الطائي (٥٦٠-٦٣٨ هـ) حيث يدور مذهبه علىٰ أن الوجود هو شيء واحد فقط؛ فوجود الممكنات ووجود واجب الوجود شيء واحد؛ وإنما التكثر والتعدد في الأسماء والمظاهر، وإن كان يفرق أحياناً بين الموجودات من حيث الوجوب والإمكان؛[4] ثم جاءت مدرسة ابن سبعين (٦١٣-٦٦٩هـ) مؤسس الطريقة التي تعرف باسم السبعينية أو اللَّيْسيَّة[5].

القرآن العظيم والبداية والنهاية، ولد سنة ٧٠٠هـ، ولازم شيخ الإسلام، مات سنة ٧٧٤هـ. انظر: الدرر الكامنة ١/ ٣٩٩، وشذرات الذهب ٦/ ٢٣١.

(١) البداية والنهاية ١٣/ ٣٢٦.

(٢) عبدالحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، مؤرخ فقيه صاحب شذرات الذهب، وشرح متن المنتهى. توفي عام ١٠٨٩هـ. انظر: السحب الوابلة ٢/ ٤٦٠، وخلاصة الأثر للمحبي ٢/ ٣٤٠.

(٣) شذرات الذهب ٥/ ٤١٣.

(٤) انظر بغية المرتاد لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٣١، ٣٩٨.

(٥) كان قطب الدين القسطلاني يحذر منهم ويسميهم الليسية؛ لأنهم كانوا يقولون في ذكرهم ليس إلا الله بدلاً من لا إله إلا الله، وبعضهم قال: إن سبب التسمية أنهم يقولون ليس إلا

وقد تنقّل ابن سبعين في الأقطار ، ودرس جميع العلوم والثقافات ، وجمع بين الفلسفة والتصوف ، ومال إلىٰ الإباحية ، ومال إلىٰ التشيُّع في آخر حياته ، وعرف مذهبه في الاتحاد بالوحدة المطلقة.

والتلمساني قد تأثر بمدرسة ابن سبعين غاية التأثر ، وانبَنَىٰ معتقدُه علىٰ القول بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله ، والتكثر الموجود هو وهم علىٰ التحقيق تحكم به العقول القاصرة ؛ فالوجود إذن واحد لا كثرة فيه ، والتعدد وليد الحوَاس الظاهرة ، وهذا موطن افتراقه عن فلسفة ابن عربي الذي يفسح المجال للقول بوجود الممكنات ، أو المخلوقات علىٰ نحو ما [1].

ويرىٰ التلمساني أن الله هو العقل المبْدِع نفسه ، وهو الحق والحقيقة المثْلَىٰ ، وهو المعنىٰ الأَزَلي ؛ فهو الأول والآخر ، وهو الباطن والظاهر ، وهو القريب والبعيد ، والناطق والصامت ، والملقن والمصفىٰ [2].

ويقول في أحد أبياته نافياً للثَّنوِيَّة بين الخالق والمخلوق:

وَحّدت معنىٰ الحُسن فيه ولا أرىٰ ثَنــوِيَّة وأقول أشهده معــي [3]

الأيس فقط بمعنى ليس إلا الوجود فقط وهو الله . انظر: فلسفة وحدة الوجود ، تأليف: د. حسن الفاتح ١٤٣.

(١) انظر: فلسفة وحدة الوجود ١٤٣ ، والوحدة المطلقة عند ابن سبعين ، تأليف محمد ياسر شرف ١٠٥ ، ١١٤.

(٢) انظر: مقدمة شرح مواقف النفري ٢٦.

(٣) ديوان أبي الربيع ١٣٦.

ويقترن معنىٰ الحسن المطلق والمقيد عند التلمساني بالهوىٰ المميت والمحيي ، وكانت (ليلىٰ العامرية) الرمز العلوي الروحي ، فلقد تمثل فيها الشمس التي أشرقت أنوارها ، ومن خلال الحسن والجمال يفصح كثيراً عن مبادئه ؛ فألغىٰ مفهوم السوىٰ والغير ، وأبطل مفهوم الفيء والظل ، فهذه كلها تتلاشىٰ وتزول في فيضه الإشراقي الإلهي (١) إذ يقول:

وإذا الحُسنُ بدا فاسجدْ له ... فسجودُ الشكر فَرضٌ يا أخي

هذه أنوار ليلىٰ قد بَدَتْ ... فلسب الرّوحِ يا صَاحي نهي

لا تَرُمْ في شَمسِها ظلَّ السوىٰ ... فهي شمسٌ وهي ظلٌّ وهي في (٢)

ويبلغ الشطح الصوفي عنده منتهاه ، فيبوح بالرمز السري فيذهب إلىٰ أنه الشفيع والإمام بالنسبة للصوفية ، وأنه مصدر حقائقهم ومعارفهم فيقول:

وإذا أتتكم أمةٌ بشفيعِهَا ... وافيتُكُم وَليَ الغَرامُ إمامُ

هذا دَمِي لكمُ الحلال وإنما ... عنكم فسلواني علي حرام (٣)

وقد كشف حقيقة مذهبه ، وجلّىٰ غوامضه شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في مواضع كثيرة ومتفرقة من كتبه ، حيث كان معاصراً له ، ويعرفه عن قرب ؛ فقد بيّن ـ رحمه الله ـ أن مذهب التلمساني وطائفته مبني علىٰ الكشف

---

(١) انظر: مقدمة شرح المواقف ٣٠ ، ٣١.

(٢) ديوان أبي الربيع ٢٦٨.

(٣) السابق ١٩٠.

والشهود ، وأن تحقيقهم لا يوجد بالنظر والقياس والبحث ، وإنما هو شهود الحقائق وكشفها ، ويقولون ثبت عندنا في الكشف ما يناقض صريح العقل ، ويقولون لِمَن أراد أن يسلك سبيلهم: دَعِ العقل والنقل ، ويلزمون أنفسهم الغيبة عن العقل والحس الظاهر والشرع [١].

وأن معتقده: أن الحق هو مجموع الكائنات ، وأن كل موجود فهو مرتبة من مراتب الوجود أو مظهر من مظاهره بمنزلة أمواج البحر معه ، وأعضاء الإنسان معه، وأجزاء الهواء مع الهواء ، وذكر بعضاً من أشعارهم في ذلك ، مثل قول بعضهم:

وما أنت غير الكون بل أنت عينُه ... ويفهم هذا السرَّ من هو ذائقُ

ومنها قول بعضهم:

وتلتذُّ إن مرَّتْ علىٰ جسدي يدي ... لأني في التحقيق لستُ سِواكمُ

وهذا محض قول الدهرية المحضة الذين يجعلون هذا المحسوس واجباً بنفسه[٣].

وقد سلك مسلك ابن عربي في قوله: إن النصارىٰ ما كفروا إلا لأنهم خصصوا ذلك بالمسيح [٤].

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٥٣٨ ، والجواب الصحيح ٣/ ١٨٧ .

(٢) انظر: الفتاوى ٢/ ٨٠ .

(٣) انظر: درء التعارض ٩/ ٢٥٦.

(٤) انظر: الفتاوى ٢/ ٨١ ، وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ٥٢٢.

وبين شيخ الإسلام ابن تيمية أن التلمساني راسخ القدم في هذه الزندقة[1]، حيث يتركب مذهبه ومذهب طائفة الاتحادية من ثلاث مواد:

١ـ سلب الجهمية وتعطيلهم.

٢ـ مجملات الصوفية.

٣ـ الزندقة الفلسفية التي هي أصل التجهم.

وهذه الثالثة أغلب على ابن سبعين والقونوي، والثانية أغلب على ابن عربي، ولهذا فهو أقربهم إلى الإسلام.

ثم قال: التلمساني أعظمهم تحقيقاً لهذه الزندقة والاتحاد التي انفردوا بها، وأكفرهم بالله وكتبه ورسله وشرائعه واليوم الآخر[2].

ويؤكد دائماً أن التلمساني أشدهم في الوحدة، وأحذق فيها ممن سبقه، كالقونوي وغيره ممن يقول: إن الكليات ثابتة في الخارج زائدة على المعينات، أما هو فكان أحذق منهم، فلم يثبت شيئاً وراء الوجود[3].

حيث لا يفرق بين ماهية ووجود، ولا بين مطلق ومعين؛ بل عنده ما ثم سوى ولا غير بوجه من الوجوه، ومن شعرهم:

---

(١) انظر: الفتاوى ٢/ ١٧٥.

(٢) السابق ٢/ ٣٧٢.

(٣) انظر: السابق ٢/ ١٦٩.

البحـرُ لا شـكَّ عنـدي في تَوحُّـدِهِ وإن تعـدَّد بالأمـواج والزَّبَـدِ
فـلا يغرنـك مـا شـاهدتَ مـن صـورٍ فالواحدُ الربُّ سَاري العينِ في العدد
فـما البحـرُ إلا المـوجُ لا شيء غيره وإن فَرَّقَتْـه كثـرةُ المتعـدِّد[1]

وهو أشد من ابن عربي في نظر شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأن ابن عربي كما تقدم يفرق بين الظاهر والمظاهر ، ويقر الأمر والنهي والشرائع علىٰ ما هي عليه، ويأمر بالسلوك.

ويقول عنه: «أما الفاجر التلمساني الملقب بالعفيف فهو أخبث القوم وأعمقهم في الكفر ؛ فإنه لا يفرق بين الوجود والثبوت كما يفرق ابن عربي»[2].

ويسميه (أحذق طواغيتهم)[3].

ويصفه بـ (مقدم الاتحادية الفاجر التلمساني)[4]

ونتيجة لذلك يروي عنه شيخ الإسلام ابن تيمية أقوالاً وأفعالاً غاية في التحلل والزندقة أصبحت نتيجة لتلك المعتقدات ، فمن ذلك:

---

(١) انظر: السابق ٢/ ٤٧١.

(٢) الفتاوى ٢/ ٤٧١.

(٣) السابق ٢/ ٢٥٩.

(٤) السابق ٢/ ٢٧٣ ، والجواب الصحيح ٣/ ٢٠١.

١- إباحيته:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «حدثني الثقة الذي رجع عنهم لما انكشفت له أسرارهم أنه قال له: فإذا كان الكل واحد، فلماذا تحرم علي ابنتي وتحل لي زوجتي؟ فقال: لا فرق عندنا بين الزوجة والبنت، الجميع حلال، لكن المحجوبون قالوا: حرام، فقلنا: حرام عليكم» وقال عنه أيضاً: «ولهذا خرج إلىٰ الإباحة والفجور، وكان لا يحرم الفواحش، ولا المنكرات، ولا الكفر والفسوق والعصيان»[1] وكان يقول: «البنت والأم والأجنبية شيء واحد»[2].

٢- تعطيل الصانع:

« فإن هؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الصانع، وأنه ليس وراء الأفلاك شيء، فلو عدمت السماوات والأرض لم يكن ثمّ شيء موجود، ولهذا كان يصرح بذلك التلمساني ... وكان يقول عن شيخه ابن عربي وصاحبه القونوي: أحدهما روحاني متفلسف – يعني ابن عربي – ، والآخر فيلسوف متروحن – يعني القونوي – ، وإنما حرر مذهب التحقيق أنا – يعني نفسه – وهو كما قال، فإن تحقيقهم الذي حقيقته التعطيل للصانع وجحده، وأنه ليس وراء

---

(١) الصفدية ١/ ٢٤٤، ٢٤٥، والفتاوى ٢/ ٢٤٤، والجواب الصحيح ٣/ ٢٠١، وروضة المحبين ١٢٣.

(٢) الفتاوى ٢/ ٤٧٢.

العالم شيء لم يحققه أحد كما حققه التلمساني »[1].

٣- طعنه في القرآن والسنة:

قال شيخ الإسلام: «وحدثني الشيخ العالم العارف كمال الدين المراغي[2] شيخ زمانه ، أنه لما قدم وبلغه كلام هؤلاء في التوحيد ؛ قال: قرأت علىٰ العفيف التلمساني من كلامهم شيئاً فرأيته مخالفاً للكتاب والسنة ، فلما ذكرت ذلك له قال: القرآن ليس فيه توحيد؛ بل القرآن كله شرك ، ومن اتبع القرآن لم يصل إلىٰ التوحيد ...

وحدثني [أيضاً] أنه لما تحدث مع التلمساني في هذا المذهب قال : - وكنت أقرأ عليه في ذلك - فإنهم كانوا قد عظموه عندنا ونحن مشتاقون إلىٰ معرفة (فصوص الحكم) فلما صار يشرحه لي أقول: هذا خلاف القرآن والأحاديث فقال: ارْم هذا كله خلف الباب واحضر بقلب صافٍ حتىٰ تتلقىٰ هذا التوحيد - أو كما قال - ثم خاف أن أشيع ذلك عنه فجاء إليّ باكياً وقال:

---

(١) الصفدية ١/ ٢٤٤ ، والفتاوى ٢/ ٤٧١ ، وذكره المناوي في الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ٢/ ٤٢١.

(٢) عمر بن إلياس بن يونس المراغي أبو القاسم الصوفي ، كمال الدين ولد سنة ٦٤٣هـ بأذربيجان وقدم دمشق سنة ٧٢٩هـ ، كان شيخاً حسناً صالحاً خيراً سمع صحيح البخاري والترمذي على جلة من الشيوخ حضر بعض دروس التلمساني ، وأنكر عليه بعض ما في كتاب المواقف للنفري فمقته ، وانقطع عنه بعد ذلك.

انظر: الدرر الكامنة ٣/ ٢٣٢ ، والكواكب الدرية للمناوي ٢/ ٤٢١.

استر عني ما سمعته مني»[1] .

وقال عنه أيضاً: «وكان يقول: القرآن كله شرك ليس فيه توحيد، وإنما التوحيد في كلامنا، وكان يقول: أنا أمسك شريعة واحدة، وإذا أحسن القول يقول: القرآن يوصل إلىٰ الجنة وكلامنا يوصل إلىٰ الله تعالىٰ، وشرح الأسماء الحسنىٰ علىٰ هذا الأصل الذي له»[2] .

٤ - القول بوحدة الأديان:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا كان هؤلاء كابن سبعين ونحوه يعكسون دين الإسلام فيجعلون أفضل الخلق «المحقق» عندهم وهو القائل بالوحدة، وإذا وصل إلىٰ هذا فلا يضره عندهم أن يكون يهودياً أو نصرانياً، بل كان ابن سبعين وابن هود[3] والتلمساني وغيرهم يسوغون للرجل أن يتمسك

---

(١) الفتاوى ٢/ ٢٤٤، ٢٤٥، وذكر القصة أيضاً في الصفدية ١/ ٢٤٤ وصدّرها بقوله: وحدثني الثقة. ثم ذكر في آخرها أنه لما قرأ عليه (مواقف النفري) جعلت أتأول موضعاً بعد موضع إلى أن تبين مراده الذي لا يمكن تغطيته وأنه يقول بالوحدة فقلت هذا يخالف الكتاب والسنة والإجماع، قال: إن أردت هذا التحقيق فدع الكتاب والسنة والإجماع، ومثل المراغي أيضاً الحافظ المزي - رحمه الله - فقد صحب التلمساني وقتاً ثم تبين له انحلاله وإلحاده فتبرأ منه، وحطّ عليه. تذكرة الحفاظ للذهبي ٤/ ١٤٩٩.

(٢) الفتاوى ٢/ ٤٧٢.

(٣) حسن بن علي بن يوسف بن هود الجذامي، أبو علي فيلسوف متصوف صحب ابن سبعين، وسكن الشام وتوفي في دمشق سنة ٦٩٩هـ، من القائلين بالاتحاد وممن لا يفرق بين الملل والنحل. انظر: طبقات الأولياء ص٤٢٨، وشذرات الذهب ٥/ ٤٤٦.

باليهودية والنصرانية كما يتمسك بالإسلام ، ويجعلون هذه طرقاً إلىٰ الله بمنزلة مذاهب المسلمين ، ويقولون لمن يختص بهم من النصارىٰ واليهود: إذا عرفتم التحقيق لم يضركم بقاؤكم علىٰ ملّتكم»[1].

ومن هنا فلا يهمهم أن يسلم الإنسان أو يكفر أو يضل أو يهتدي ، بل قد سعىٰ التلمساني نفسه إلىٰ مهمة ووظيفة الإضلال لبعض العباد كما تقدم موقفه مع كمال الدين المراغي ، وموقف آخر يذكره شيخ الإسلام أيضاً يقول: «وكان التلمساني قد أضل شيخاً زاهداً عابداً ببيت المقدس يقال له أبو يعقوب المغربي[2] ، المبتلىٰ حتىٰ كان يقول: الوجود واحد وهو الله ولا أرىٰ الواحد ولا أرىٰ الله ، ويقول:

نطق الكتاب والسنة بثنوية الوجود ، والوجود واحد لا ثنوية فيه ، ويجعل هذا الكلام له تسبيحاً يتلوه كما يتلو التسبيح»[3] ، وسئل مرة أأنت نُصيْري؟ فقال: «النُّصَيرية جزء منّي»[4] .

« ومر التلمساني والشيرازي[5] علىٰ كلب أَجْرب ميّت ، فقال الشيرازي

---

(١) الصفدية ١/ ٢٦٨ ، ٢٦٩.

(٢) لم أجد له ترجمة بعد طول بحث.

(٣) الفتاوى ٢/ ٣٤٣.

(٤) منهاج السنة ٢/ ٦٢٦ ، وانظر: العبر للذهبي ٣/ ٣٧٣.

(٥) محمود بن إبراهيم بن محمد الشيرازي ، كان منقطعاً في مدرسة أبي عمر بن قدامة ، ثم قتل على الرفض بدمشق سنة ٧٦٦هـ . الدرر الكامنة ٥/ ٨٩ ، ولم أجد من ترجم له غيره.

للتلمساني: هذا أيضاً من ذاته ؟ فقال التلمساني هل ثَمّ شيء خارج عنها ؟.

ومر التلمساني ومعه شخص بكلب ، فركضه الآخر برجله ، فقال: لا تركضه فإنه منه » [١].

ولأجل هذه الطَّامَّات والعظائم عند التلمساني قال عنه الشيخ: «لكن ما رأيت من كفر هذا الكفر الذي ما كفره أحد قط مثل التلمساني ، وآخر يقال له البلياني [٢] من مشايخ شيراز ، ومن شعره:

وفي كلِّ شيءٍ له آيةٌ ... تدل على أنه عَينُه

وأيضاً:

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ... ويفهم هذا السر من هو ذائقه» [٣]

وقال مبيناً رأي بعض العلماء المعاصرين للتلمساني وتحذيرهم منه: «وحدثني أيضاً كمال الدين أنه اجتمع بالشيخ أبي العباس الشاذلي [٤] تلميذ

---

(١) الفتاوى ٢/ ٣٠٩ ، ٣٤٢.

(٢) محمد بن مسعود بن محمد بن خواجة إمام مسعود البليّاني الكازروني ، نسبة إلى «بليان» من قرى مقاطعة كازرون جنوب غرب إيران ، مات سنة ٧٥٨هـ .

انظر: الدرر الكامنة لابن حجر ٥/ ٢٤ ، والموسوعة الصوفية للحفني ٩٥. وانظر: تاريخ التصوف الإسلامي ، د. عبدالرحمن بدوي ٨٠.

(٣) الفتاوى ٢/ ٤٧٢ ، ٤٧٣.

(٤) أحمد بن عمر بن محمد الأندلسي المرسي الشيخ العارف الكبير نزيل الإسكندرية ، صحب

الشيخ أبي الحسن [1]، فقال عن التلمساني: هؤلاء كفار، هؤلاء يعتقدون أن الصنعة هي الصانع، قال: وكنت قد عزمت علىٰ أن أدخل الخلوة علىٰ يده فقلت: أنا لا آخذ عنه هذا وإنما أتعلم منه أدب الخلوة، فقال لي: مثلك مثل من يريد أن يتقرب إلىٰ السلطان علىٰ يد صاحب الأتون والزبال فإذا كان الزّبّال هو الذي يقربه إلىٰ السلطان: كيف يكون حاله عند السلطان ؟»[2].

ولا شك أن انتشار مثل هذه الزندقة في بلد من البلدان تؤذن بفساده وزواله، ولهذا يحكي شيخ الإسلام ابن تيمية عن تقي الدين ابن دقيق العيد [3] أنه قال: «إنما استولت التتار علىٰ بلاد المشرق لظهور الفلسفة فيهم وضعف الشريعة، فقلت له: ففي بلادكم مذهب هؤلاء الذين يقولون بالاتحاد وهو شر من

أبا الحسن الشاذلي من مشاهير الصوفية وليس له كتاب ولا رسالة، توفي سنة ٦٨٦هـ، ودفن في الإسكندرية. انظر: طبقات الأولياء ٤١٨، والكواكب الدرية ٢/ ٣٣٨.

(١) علي بن عبدالله بن عبدالجبار بن يوسف أبو الحسن الهذلي الشاذلي نزيل الإسكندرية، وشيخ الطائفة «الشاذلية»، كبير المقدار عند الصوفية له نظم ونثر، انتصب بعض الحنابلة للرد عليه وحربه، مات في صحراء عيذاب في مصر سنة ٦٥٦هـ.

انظر: طبقات الأولياء ص٤٥، والكواكب الدرية ٢/ ٤٧٠.

(٢) الفتاوى ٢/ ٢٤٥.

(٣) محمد بن أبي الحسن تقي الدين أبو الفتح المشهور بابن دقيق العيد الشافعي المالكي، ولد سنة ٦٢٥، من حفاظ الحديث اشتهر بالتأليف، له شرح عمدة الأحكام وشرح عيون المسائل والاقتراح في بيان الاصطلاح، توفي عام ٧٠٢هـ.

انظر: البداية والنهاية ١٤/ ٢٧، وفوات الوفيات ٣/ ٤٤٢.

مذهب الفلاسفة ؟ فقال: قول هؤلاء لا يقوله عاقل؛ بل كل عاقل يعلم فساد قول هؤلاء»[١].

وفي نهاية المطاف يبين شيخ الإسلام ابن تيمية حالة التلمساني عند الوفاة قائلاً: «حدثني بعض أصحابنا عن بعض من أعرفه وله اتصال بهؤلاء عن الفاجر التلمساني: أنه وقت الموت تغيَّر واضطرب ، قال: دخلت عليه وقت الموت فوجدته يَتأَوَّه ، فقلت له ممّ تتأوه ؟ فقال: من خوف الفَوْت ، فقلت سبحان الله ومثلك يخاف وأنت تدخل الفقير [أي الصوفي] إلىٰ الخلوة فتوصله إلىٰ الله في ثلاثة أيام ؟ فقال ما معناه: زال ذلك كله وما وجدت لذلك حقيقة»[٢].

وصف شرح التلمساني

رابعاً : وصف شرح التلمساني:

يقع شرح التلمساني لمنازل السائرين لأبي إسماعيل الهَرَوي [٣] في جزأين

---

(١) الفتاوى ٢/ ٢٤٥ ، ٢٤٦.

(٢) الفتاوى ٢/ ٢٦٨. وذكر ابن العماد في الشذرات ٥/ ٤١٣ غير هذا عن برهان الدين الكتبي (أنه دخل عليه يوم مات ، فقال له: كيف حالك قال : بخير من عرف الله كيف يخاف والله مذ عرفته ما خفته وأنا فرحان بلقائه)اهـ وبعضهم يذكرها منقبة له ..؟؟!! فكيف بمؤمن لم يخف الله منذ عرفه ؟ !! والخوف من أعظم مقامات الدين وأحد أركان العبادة لرب العالمين .

(٣) أبو إسماعيل عبدالله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي الحنبلي من مدينة هراة بخراسان ، يلقب بشيخ الإسلام وخطيب العجم ، صاحب منازل السائرين والفاروق في الصفات وعلل المقامات وذم الكلام ، ولد سنة ٣٩٦هـ ، ومات سنة ٤٨١هـ .

لطيفين وعدد أوراقه ستمائة ورقة ، بتحقيق عبدالحفيظ منصور ، من مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بتونس ، ويظهر أن هذه طبعته الأولىٰ وهي في عام ١٩٨٩م من مطبوعات دار التركي للنشر في تونس.

وتحقيقه تحقيقاً مختصراً اعتمد فيه المحقق علىٰ نسختين خطيتين للكتاب إحداهما من دار الكتب الوطنية في تونس مكتوبة في حياة المؤلف عام ٦٧٠هـ ومقروءة عليه.

والثانية: من مكتبة تشستربتي ومكتوبة أيضاً في حياة المؤلف عام ٦٧٣هـ؛ ومن المناسب أن أشير هنا إلىٰ أن كتاب منازل السائرين لأبي إسماعيل الهروي قد حظي بشروحات كثيرة وقد اطلعت علىٰ بعض هذه الشروح منها:

١- شرح عبدالمعطي اللخمي الإسكندري المتوفىٰ سنة ٦٣٨ تقريباً ، ويقع في جزء واحد في ٢٣٠ صفحة.

٢- شرح كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني ، وهو من مشاهير الصوفية ومؤلفيهم ، توفي سنة ٧٣٠هـ.

وهو مطبوع في مجلد واحد ويقع في ثلاثمائة وتسع وثلاثين صفحة من منشورات دار المجتبىٰ في بيروت الطبعة الأولىٰ ١٤١٥هـ.

٣- شرح منازل السائرين لمحمود الفركاوي القادري المتوفىٰ سنة ٧٩٥هـ

انظر : السير ١٨/ ٥١٣ ، وذيل طبقات الحنابلة ١/ ٦٤.

تقريباً، وهو في جزء واحد ويقع في ١٥٣ صفحة، وهذا الكتاب والذي قبله من مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، بتحقيق وتقديم الأب: س دي لوجييه، في عام ١٩٥٣، ١٩٥٤م.

٤- التمكين في شرح منازل السائرين، تأليف محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني، رئيس تحرير مجلة العالم الإسلامي، وشيخ الطريقة الفيضية الشاذلية بمصر، ولد عام ١٣٢١هـ، والكتاب يقع في ٣٥٦ صفحة، مطبوع في دار نهضة مصر للطباعة والنشر سنة ١٩٨٥م مع كتاب «إبليس» للعقاد في مجلد واحد.

ومن الشروح أيضاً مما لم أطلع عليه:(١)

٥- شرح أحمد بن إبراهيم الواسطي، المتوفىٰ ٧١١هـ.

٦- ومنها شرح محمود الدكزيني، المتوفىٰ سنة ٧٤٣هـ.

٧- وعلق عليه أبو طاهر محمد بن أحمد الفيشي، المتوفىٰ ٧٤٧ هـ.

٨- شرح شمس الدين الطوسي، المتوفىٰ ٨٩١ هـ. هو شرح ممزوج بالفارسية.

٩- واختصرته عائشة بنت يوسف الدمشقية (ت سنة ٩٢٢هـ)، وسمّته الإشارات الخفية في المنازل العلية.

---

(١) انظر كشف الظنون: حاجي خليفة ٢/ ١٨٢٨.

١٠- وترجمه مصلح الدين ، المعروف بابن نور الدين ، المتوفىٰ سنة ٩٨١هـ إلىٰ التركية.

الفروق بين الشرحين

* المقارنة بين شرح التلمساني و شرح ابن القيم:

وقد اتضح مما سبق مشرب التلمساني ونزعته الوجودية ، فلا مجال للمقارنة المستوعبة بين شرحه وشرح ابن القيم ، حيث الاختلاف التام بين الرجلين وبين المدرستين ؛ فمدرسة تنطلق من أصول الوحدة المطلقة ، ومدرسة سنية أثرية تعتمد علىٰ النص والأثر وتُصحح العبودية علىٰ ثَبَج المعتقد الصحيح والإيمان الخالص.

ولهذا سوف أركّز الحديث أولاً علىٰ الفوارق في منهجية التأليف والشرح بين الكتابين ، ثم أتبع ذلك ببعض المقارنات العلمية في الشرحين وتتبع ابن القيم للتلمساني وردّه عليه.

أولاً: أن التلمساني صرح في مقدمة كتابه بقيامه بشرح بعض مقاصد الهروي في منازله ، وبالفعل بدأ شرحه بالتعليق علىٰ مقدمة الهروي ، ثم بدأ بالمنازل منزلة منزلة بدءاً من منزلة اليقظة وانتهاءً بالمنزلة المائة (منزلة التوحيد) [١].

بينما ابن القيم - رحمه الله - مع شرحه له لم يصرّح بأن قصده في التأليف هو

---

(١) انظر مقدمة شرح التلمساني ١/ ٤٥.

شرح منازل الهروي ويدل علىٰ ذلك أمور:

١ - منها أن كتاب ابن القيم لم يسمه هو، وإنما ذلك من وضع المترجمين، ولهذا نجد بعض مخطوطات الكتاب بعنوان (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين)، وبعضها باسم: (مراحل السائرين....)[1].

٢ - أنه لم يذكر مقدمة الهروي في المنازل ولم يشر إليها.

٣ - في مقدمة المدارج أشار إلىٰ أنه سيتكلم علىٰ فاتحة الكتاب وما تضمنته؛ إذْ يقول: «ونحن بعون الله ننبه علىٰ هذا بالكلام علىٰ فاتحة الكتاب وأم القرآن، وعلىٰ بعض ما تضمنته هذه السورة من هذه المطالب، وما تضمنته من الرد علىٰ جميع طوائف أهل البدع والضلال...»[2] ولم يكن للمنازل في مقدمته أي ذكر.

٤ - بل إنه حينما تحدث عن الفاتحة وما تضمنته، وبيان أنواع التوحيد، والعبودية وأقسامها، ومراتب الناس فيها، وقد استغرق فيها من الصفحة السابعة إلىٰ الصفحة الثانية والعشرين بعد المائة في المطبوع، انتقل إلىٰ بيان منازل إياك نعبد، ثم قال: «وقد أكثر الناس في صفة المنازل وعددها؛ فمنهم من جعلها ألفاً، ومنهم من جعلها مائة، ومنهم من زاد ونقص، فكلٌّ وصفها

---

(١) انظر: كتاب «ابن قيم الجوزية» للشيخ د. بكر أبوزيد، ١٨٨.

(٢) المدارج ١/ ٧.

بحسب سيره وسلوكه ، وسأذكر فيها أمراً مختصراً جامعاً نافعاً إن شاء الله»[١].

٥ - أنه ابتدأ بمنزلة اليقظة كما هي عند الهروي ، لكنه لم يلتزم متن الهروي فأنشأ الحديث فيها استقلالاً[٢]

٦ - ولهذا لم يراع ترتيب الهروي ، فبعد أن تحدث عن منزلة اليقظة عرّج باختصار شديد علىٰ «الفكرة» وترتيبها الخامسة عند الهروي ، ثم بعد ذلك انتقل إلىٰ منزلة «البصيرة» وهي عند الهروي المنزلة رقم (٥٤) في قسم الأودية ، وجعلها ثلاث مراتب وتحدث عنها استقلالاً ، وبعد ذلك أي من ص ١٢٧ من المدارج المطبوع بدأ الاتصال بالمنازل حيث قال: «ولصاحب المنازل في البصيرة طريقة أخرىٰ»[٣]؛ ثم ذكر درجات البصيرة عند الهروي ، ثم انتقل بعد ذلك إلىٰ منزلة «القصد»[٤] ، وهي عند الهروي المنزلة (٤١) ثم رجع مفصلاً لمنزلة «اليقظة» السابقة ، وكذا «الفكرة»[٥] ، ثم انتقل إلىٰ «الفناء» وذكر كلام الهروي وأطال في التعليق عليه[٦] مع أنه في المنازل يعتبر من قسم النهايات في المنزلة رقم (٩٢) وكرر ابن القيم الحديث عنه.

---

(١) المدارج ١/ ١٢٢ ، ١٢٣.

(٢) انظر السابق ١/ ١٢٣.

(٣) السابق ١/ ١٢٧.

(٤) انظر المدارج ١/ ١٣١.

(٥) انظر السابق ١/ ١٤٠ ، ١٤٨.

(٦) انظر السابق من ص ١٤٨-١٦٩.

ثم انتقل إلىٰ الحديث عن منزلة «المحاسبة» ، وهي الثالثة في ترتيب الهروي ثم انتقل إلىٰ «التوبة» وهي الثانية عند الهروي وأطال فيها جداً[١].

وبعدها منزلة «التذكر» ، ومنها سار علىٰ ترتيب الهروي إلىٰ نهايته ، واعتمد المنازل شارحاً لها ... وبهذا التدرج في الدخول إلىٰ متن المنازل وعدم التزامه كلامَ الهَرَوي متناً وترتيباً في بداية المدارج ؛ سببه والله أعلم أن ابن القيم ـ رحمه الله ـ لا يريد أن يُفهَم منه الالتزام الحرفي بكلام الهروي وترتيبه ، والدليل علىٰ ذلك رأيه في ترتيب الهروي وغيره وتسجيل موقفه في هذا الترتيب[٢].

إلىٰ أن يقول: «فالأولىٰ بنا: أن نذكر منازل العبودية الواردة في القرآن والسنة ، ونشير إلىٰ معرفة حدودها ومراتبها؛ إذ معرفة ذلك من تمام معرفة حدود ما أنزل الله علىٰ رسوله... فمعرفة حدودها دراية والقيام بها رعاية: يستكمل العبدُ الإيمانَ ويكون من أهل «إياك نعبد وإياك نستعين» ، ونذكر لها ترتيباً غير مستحق بل مستحسن بحسب ترتيب السير الحسي؛ ليكون ذلك أقرب إلىٰ تنزيل المعقول منزلة المشهود بالحس ، فيكون التصديق أتم ، ومعرفته أكمل ، وضبطه أسهل»[٣] ويا ليته فعل ذلك رحمه الله.

---

(١) انظر السابق من ص ١٧٨ – ٤٤٠.

(٢) انظر المدارج ١/ ١٣٣–١٤٠ ، حيث خالف الهروي في ترتيب الصبر والرضا والمحاسبة والتوبة .

(٣) المدارج ١/ ١٤٠ .

ثانياً: شرح التلمساني شرح مختصر أشبه بالتعليقات ويقع في ستمائة صفحة تقريباً مع صغر حجم الصفحة وتباعد الحروف ، بينما شرحُ ابنِ القيم واسعٌ ومطوّل في ثلاث مجلدات ، كل مجلد ينيف علىٰ خمسمائة صفحة.

ثالثاً: يهدف التلمساني في المقام الأول إلىٰ بيان مقاصد المنازل أولاً ، وإلىٰ تحليل الألفاظ وتفكيكها ثانياً[1]

بينما ابن القيم رحمه الله: يسترسل في المسائل ، ويفصل في الأدلة والمدلولات.

رابعاً: التلمساني في شرحه يشعر بالكمال المعرفي والاعتداد العلمي ؛ فقلّما تجده يورد نقولاً لغيره أو يستشهد بأقوال من سبقه إلا فيما ندر ، حيث يذكر أحياناً كلاماً من مواقف النّفري[2] لوجود التشابه والمشاكلة مع المنازل[3].

أما ابن القيم فمصادره ونقولاته من كتب السنة ، وأقوال المحدثين ، وأئمة السنة والفقهاء ، والمؤرخين والزهاد أكثر من أن تحصر.

---

(١) انظر شرح التلمساني ١/ ٢، ١٤٦ ، ٨٤ ، ٧٧ / ٥٣٣ ، ٤٤٣ ، ٣٧٥.

(٢) المواقف كتاب أصله لأبي عبدالله محمد بن عبدالله النّفّري (ت٣٥٤هـ) ، نسبة إلى « نِفّر » بلدة من نواحي بابل في الكوفة ، وهو من كبار الصوفية الرمزيين ، وقد جمع الكتاب ورتبه حفيده محمد بن عبدالجبار النفري وإليه ينسب ، وتولى شرحه التلمساني وهو مطبوع بمجلد واحد تحقيق د.جمال المرزوقي . انظر ترجمته في الكواكب الدرية ٢/ ١٥٢ ، والطبقات الكبرى للشعراني ١/ ٢٠١.

(٣) انظر على سبيل المثال : شرح التلمساني ١/ ٩٤ ، ٩٩ ، ٢/ ٣٥٦ ، ٥٦٦ ، ٥٧٢.

خامساً: شرح التلمساني خالٍ من الردود والمناقشات خاصة في تعيين مرادات الهروي ، فهو مطمئن إلىٰ ما أثبته غير عابئ بأي تفسير أو معنىٰ آخر ، بينما ابن القيم ضمَّن كتابه أنواعاً من الردود علىٰ كافة الطوائف والفرق المنحرفة والمبتدعة؛ ودافع كثيراً عن الهروي ، وذاد عن معاني ألفاظه ومراداته من تبني غلاة الصوفية والاتحادية لها.

سادساً: يظهر في شرح التلمساني تعانق النزعة الفلسفية مع الأسلوب الإشاري الرمزي والتذوق الصوفي ، مما يستغلق معه فهم القارئ بسبب ذلك الغموض والإلغاز ، ومن أمثلة ذلك قوله: «لا يعرج لتلك الجلوة إلىٰ عطش المحب إلىٰ انتظار أمر غيرها ، يعني أن تلك الجلوة المطلوبة هي جلوة تامة ومشهد عام لا يبقىٰ معه عطش إلىٰ حضرة أخرىٰ ، وذلك هو شأن الشهود الكلي من الحضرة الجامعة»(١).

وقوله: «وهو أن تترك رسمك لتفنيه الحقيقة ، وإن كان هذا النزول هو غير مكتسب بل هو ذاتي ؛ لأن التحلي نور ، والنور ينفر الظلمة ، والرسم كله ظلمة فهي تنفر من النور ضرورة»(٢).

هذا أبرز ما ظهر لي من فروق بعد طول نظر في الكتابين ، والآن سوف أشير إلىٰ بعض المقارنات بين الكتابين في تناولهما لمنازل الهروي لإطلاع

---

(١) شرح التلمساني ٢/ ٤٢١.

(٢) السابق١/ ٢٦٧ وانظر ٢٠٩ ، ٢٤٥ ، ٣١٠ ؛ بل وعامة الكتاب على هذا النسق.

القارئ علىٰ شيء من ذلك علىٰ أني أنبِّه إلىٰ أمر أراه مهماً وهو: أن التلمساني في مواضع كثيرة من شرحه للمنازل يولي اهتماماً بالغاً بالجانب السلوكي والصوفي خاصة في الثلث الأول والثاني من الكتاب حيث البدايات والمعاملات والأخلاق والأحوال ونحوها، ويتحدث بلسان الشيخ المؤدِّب النَّاصح علىٰ طريقة القوم في التعامل مع المريدين والمبتدئين، الأمر الذي لا يتضح فيه جلياً للقارئ مشربُه العقدي السابق، ولكن أكثر ما نفثه في آخر الكتاب في قسم الحقائق والنهايات، وكذلك في شرحه للدرجة الثالثة من كل منزلة، حيث تؤدي إلىٰ درجة الفناء كما هو معروف في هذا الباب.

ففي منزلة الاعتصام يقول التلمساني عند قول الهروي: «الاعتصام بحبل الله تعالىٰ هو المحافظة علىٰ طاعته مراقباً لأمره»(١).

قال: «أشار إلىٰ أن الاعتصام بحبل الله هو غير الاعتصام بالله، ثم إنه قدم ذكر الاعتصام بحبل الله؛ لأنه هو حال أهل البداية فابتدأ به، وقال: هو المحافظة علىٰ طاعته، والمحافظة علىٰ الطاعة مفهومة»(٢) ثم فسره: «بالترقّي عن كل موهوم، ومعنىٰ هذا الترقي أن العبد يشهد الحقَّ بفناء ما سواه، فلا يرىٰ غيره إلا موهوماً ويرىٰ المحقّق هو وجودُ الله تعالىٰ»(٣).

---

(١) المنازل للهروي ١٦.

(٢) شرح التلمساني ١/ ٩٣.

(٣) المرجع السابق ١/ ٩٤.

وابن القيم أشار كالتلمساني إلىٰ أن الاعتصام نوعان: اعتصام بالله واعتصام بحبل الله ، ولكنه بيَّن أن مرادَ الهروي بقوله: «الترقي عن كل موهوم» أنه الصعود من شهود نفعه وضره والصعود عن شهود ما سوىٰ الله ، والأكمل أن يكون صعوداً عن إرادة ما سوىٰ الله ، واستدرك علىٰ التلمساني بقوله: «والاتحادي يفسره بالصعود عن وجود ما سواه إلىٰ وجوده ...»[1].

وفي منزلة المراقبة قال التلمساني: «الدرجة الثانية: مراقبة نظر الحق هو مناقض لمراقبتك الحق ، وذلك لأن مراقبتك الحق تعالىٰ هو بحضورك معه بقلبك ، وأما مراقبة نظر الحق إليك فهو في الحقيقة بالغيبة لا بحضورك مع الحق تعالىٰ»[2].

وابن القيم ـ رحمه الله ـ أشار فيها إلىٰ أنها مراقبة توجب صيانة الظاهر والباطن ، فصيانة الظاهر بحفظ الحركات الظاهرة ، وصيانة الباطن بحفظ الخواطر والإرادات والحركات الباطنة[3].

ومن تفسيراته الاتحادية قوله مثلاً: «ملاحظةُ عين الجمع تخلِّص العبدَ من رُعُونة المعارضات ، والمراد بها هاهنا هو الإنكار علىٰ الموجودات بما يبدو منهم من أحكام البشريات وشبه ذلك ... وإذا عُلم ذلك كانت المعارضات من

---

(١) انظر: المدارج ١/ ٤٦٢ ، ٤٦٣.

(٢) شرح التلمساني ١/ ١٧٠.

(٣) انظر: المدارج ٢/ ٦٨.

رعونات الأنفس المحجوبة»[١].

وقوله: «يريد بالغيب حضرة الجمع أي ليس بينه وبين حضرة الغيب حجاب ، وهذا هو التجلي الذاتي»[٢].

وقوله: « محَوْ الذات في التجلّي الذاتي ، وهو ظهور وحدة الوجود ، وعود الصور إلىٰ العدم ، ورفع نسبة شاهد ومشهود ، وواجد وموجود ، وذلك سلبٌ في محو لا نسبة فيه لثان ، وليس عنه عبارة ولا إليه إشارة ...» [٣].

وقوله: «يعني إن شهد حضرة الجمع وجدها تمحو الأغيار وتعفي الآثار وترفع الثنوية أصلاً ورأساً ، فيذهب عن رؤية الخلق ويرىٰ الحق بذاته..» [٤]وقوله: «وهنا دقيقة وهي أن العبودية هل تصير في الحرية إلىٰ غاية شريفة يقول العبد فيها للشيء كن فيكون أم لا ؟ فالحق أن ذلك واجب في حق أهله لأن الحق تعالىٰ جعلهم خلفاءه والخليفة يفعل ما يفعله المستخلف لكن بإذن ربه عز وجل»[٥].

وللعدل والإنصاف لم يخل كتابه من بعض الكلمات والتوجيهات المقبولة

---

(١) شرح التلمساني ٢/ ٤٥٣.

(٢) شرح التلمساني ٢/ ٣٣٧.

(٣) السابق ٢/ ٣٩١ ، ٣٩٢.

(٤) السابق ٢/ ٣٨١.

(٥) السابق ٢/ ٤٢٧ وانظر مزيداً من ذلك في ص٣٨٠ ، ٣٩١ ، ٤٦١ ، ٤٩٨ ، ٥١٧.

وأذكر بعضها هنا للمعرفة والاطلاع، وإلا فماذا تغني النوافل إذا تركت الفرائض، وهل ينفع مع الإلحاد طاعة؟! يقول عند منزلة المحاسبة: «الركن الثاني من أركان العزيمة: هو أن تميز ما للحق عليك من وجوب العبودية والتزام الطاعة واجتناب المعصية وبين مالك والذي لك هو المباح الشرعي كالطعام الحلال والنكاح الحلال من غير إكثار من الرخص فتعرف قدرك وتعلم ما منك أيضاً، أي ما يصدر منك فتحقق أن الجناية حجة عليك في وجوب العقاب، وأن الطاعة صدقة من الله عليك ومنة منه فلا تستحق عليها أجراً ... وإن ظننت أن في القضاء والقدر عذراً لك فلست من أهل هذا المقام»(١).

ويقول في منزلة الأدب: «حدود الله تعالىٰ أحكام الشرع وفيه الأدب كله يعني أن يتأدب مع الخلق ويحفظ في الأدب معهم طريقاً وسطاً بين الغلو في إكرامهم والجفاء عليهم؛ أما الغلو: فهو أن يفرط في إكرامهم بما لا يجوز في الشرع؛ كما أفرطت النصارىٰ في الأدب مع المسيح ـ عليه السلام ـ فأطروه حتىٰ كفروا بذلك ... وأما الجفاء: فهو أن تعامل الخلق باطّراح الأدب معهم، وتضييع حقهم، وتسميتهم بأبغض أسمائهم إليهم مثل الألقاب، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَـٰبِ﴾ [الحجرات: ١١]، فالطريق السالكة: هي الحد بين الغلو والجفاء، فمن حفظ هذا الحد، فقد قام بالأدب»(٢).

---

(١) شرح التلمساني ١/ ٧٥.

(٢) شرح التلمساني ١/ ٢٨٩، ٢٩٠ وللاستزادة انظر: منزلة اليقظة ١/ ٥٩، ومنزلة التوبة

ولعل ما سُقْتُه يكفي في الدلالة علىٰ وجود هذا النوع في أماكن متفرقة من شرح التلمساني لمنازل السائرين.

* نقل ابن القيم عن التلمساني:

نقل ابن القيم عن التلمساني

لعله من غير المتوقع أن يكون لابن القيم نقولات واقتباسات من شرح التلمساني لمنازل السائرين ؛ خاصة وأنه يرد عليه في مواضع متفرقة ، ويشنّع عليه ، ويفنّد مقاصده وتأويلاته لكلام الهروي.

ولكن عند التتبع والمقارنة بين الشرحين وجدت نقولات متعددة عند ابن القيم بعضها بالحرف الواحد وبعضها بنوع من التصرف ، ولا يخفىٰ علىٰ قارئ كتب التراث والمتتبع لها وجود هذا النوع من النقل المبهم فيه الكتاب والمؤلف ، وهذه النقولات من ابن القيم غالبها ليست في المقاصد أو أصول المسائل ، فمن ذلك:

قول التلمساني في الدرجة الثالثة من منزلة التوكل: «فلسان الحال يقول لمن يجعل الحق تعالىٰ وكيله ... إلخ»[1] هو عند ابن القيم بنصه في نفس الدرجة[2].

١/ ٦١ ، ومنزلة الخشوع ١/ ١٣١ ، ومنزلة الإخلاص ١/ ١٨١ ، ومنزلة الشكر ١/ ٢٣١ ، ومنزلة الذكر ١/ ٣٠٥.

(١) شرح التلمساني ١/ ٢٠١ .

(٢) انظر: المدارج ٢/ ١٣٦.

وفي منزلة التفويض قول التلمساني: «يعني أن المفوض يتبرأ من الحول والقوة ... الخ»[1] هو عند ابن القيم بنصّه في منزلة التفويض[2]، وفي الدرجة الثالثة كذلك في نفس المنزلة[3].

ولئلا أطيل في النقل أشير إلىٰ المواضع اختصاراً:

ففي منزلة الشكر عند الدرجة الثانية[4]، وفي منزلة الحرمة عند الدرجة الثالثة[5] وفي منزلة الإخلاص[6]، وفي منزلة الثقة[7] وفي منزلة الهمة[8] وفي منزلة المحبة[9] وفي منزلة الغيرة[10]، وفي موضع آخر منها أيضاً[11]، وفي المشاهدة[12]،

---

(١) شرح التلمساني ١/ ٢٠٣.

(٢) انظر: المدارج ٢/ ١٣٨.

(٣) انظر شرح التلمساني ١/ ٢٠٥ والمدارج ٢/ ١٤٢، ١٤٢.

(٤) انظر شرح التلمساني ١/ ٢٣٤ والمدارج ٢/ ٢٥٤.

(٥) انظر شرح التلمساني ١/ ١٨٠ والمدارج ٢/ ٨٩.

(٦) انظر شرح التلمساني ١/ ١٨٣ والمدارج ٢/ ٩٩.

(٧) انظر شرح التلمساني ١/ ٢٠٨ والمدارج ٢/ ١٤٤.

(٨) انظر شرح التلمساني ٢/ ٣٨٣ والمدارج ٣/ ٣.

(٩) انظر شرح التلمساني ٢/ ٣٩٠ والمدارج ٣/ ٢٢.

(١٠) انظر شرح التلمساني ٢/ ٤٠١ والمدارج ٣/ ٤٧.

(١١) انظر شرح التلمساني ٢/ ٤٠٥ والمدارج ٣/ ٤٩.

(١٢) انظر شرح التلمساني ٢/ ٥١٣، والمدارج ١ ٢٣١.

وفي الفناء[1]، وفي البسط[2]، وفي السكر[3].

* ردود ابن القيم علىٰ التلمساني :

ردود ابن القيم على التلمساني

لعل من أهم الأسباب وأبرز الدواعي لشرح ابن القيم لمنازل السائرين للهروي؛ هو ما لاحظه ابن القيم من تأويلات الاتِّحاديَّة لكلمات الهَرَوي بما يوافق مشربهم، وعلىٰ رأس هؤلاء العفيفُ التلمساني، فاشتمل شرح ابن القيم علىٰ منهج التقرير في مسائل الاعتقاد والعبادة والسلوك والأخلاق، وعلىٰ منهج الرد علىٰ الطوائف وبالذات غلاة الصوفية وأهل الوحدة، وجرّد ابن القيم ـ رحمه الله ـ قلمه ولسانه في تتبع انحرافاتِ التلمسانيِّ وعظائمِه، ولهذا فابن القيم في بداية المدارج حين اعتذر للهروي وأوضح ثباتَ قدمِه في التوحيد والإثبات تحدّث عن قيام التلمساني بشرح المنازل علىٰ طريقة الاتِّحادية فقال: «وتولىٰ شرح كتابه أشدُّهم في الاتحاد طريقةً، وأعظمُهم فيه مبالغةً وعناداً لأهل الفرق: العفيفُ التلمساني، ونزّل الجمعَ الذي يشير إليه صاحبُ المنازلِ علىٰ جمعِ الوجود، وهو لم يُرد به – حيث ذكره – إلا جمعَ الشهود، ولكن الألفاظَ مجملة وصادفت قلباً مشحوناً بالاتحاد، ولساناً

---

(١) انظر شرح التلمساني ٢/ ٥٦٩، ٥٧٠ والمدارج ٣/ ٣٧٠، ٣٧١.

(٢) انظر شرح التلمساني ٢/ ٥٣٦، ٥٣٧ والمدارج ٣/ ٣٠٣، ٣٠٤.

(٣) انظر شرح التلمساني ٢/ ٥٤٠ والمدارج ٣/ ٣١٠.

فصيحاً متمكناً من التعبير عن المراد»[1].

وتابعه في مواضع كثيرة ومتفرقة يقول فيها قال الملحد ؛ وتارة: قال الاتحادي ، وتارة : قال صادق الملاحدة.

ومن هذه المواضع قول ابن القيم في موضوع الفناء: «ومن هاهنا دخل الاتحادي وقال : المراد جحد السّوىٰ بالكلية ، وأنه ما ثم غيرٌ بوجه ما» ثم رد عليه قائلاً: «وحاشا شيخ الإسلام من إلحاد أهل الاتحاد ... وإنما أراد بالجحد: في الشهود لا في الوجود»[2].

وعندما عرّف الهروي توبة العامة ، وأنها الاستكثار من الطاعة قال ابن القيم: «وقد ظن بعض الشارحين لكلامه: أن مرادَه الإزراء بالاستكثار من الطاعات... وهذا باطل وكذب عليه وعلىٰ الطريقة والحقيقة ، ولا ريب أن هذه طريقة المنحرفين من السالكين ...»[3] .

وفي مسألة الاعتصام بالله وتفسير الهروي لها في المنازل بأنها الترقي عن كل موهوم [4] قال ابن القيم: «والاتحادي يفسره بالصعود عن وجود؛ ما سواه إلىٰ وجوده بحيث لا يرىٰ لغيره وجوداً البتة ...»[5].

---

(١) المدارج ١/ ٢٦٤ ، ٢٦٥.

(٢) المدارج ١/ ١٤٩ ، ١٥٠ ، وانظر للمقارنة شرح التلمساني ٢/ ٥٧٠.

(٣) المدارج ١/ ٢٥٩ ، وانظر للمقارنة شرح التلمساني ١/ ٦٩.

(٤) انظر: المنازل للهروي ١٦.

(٥) المدارج ١/ ٤٦٣ ، وانظر للمقارنة شرح التلمساني ١/ ٩٤.

وعند الدرجة الثالثة من منزلة اللحظ قال: «وتأمل أحوال الرسول ﷺ وأصحابه ، فإنهم كانوا كلما ترقوا من القرب في مقام: عظم جهادهم واجتهادهم لا كما يظنه بعض الملاحدة المنتسبين إلىٰ الطريقة ، حيث قال: القرب الحقيقي تَنقُّل العبدِ من الأحوال الظاهرة إلىٰ الأعمال الباطنة ، ويُرِيحُ الجسدَ والجوارحَ من كدِّ العمل ، وهؤلاء أعظم كفراً وإلحاداً ، حيث عطّلوا العبودية ، وظنوا أنهم استغنَوا عنها بما حصل لهم من الخيالات الباطلة التي هي أماني النفس ، وخدع الشيطان»[1].

وفي منزلة الحياة وبيان معنىٰ الاتصال قال ابن القيم: «وأما الملحد فيفسر الاتصال والانفصال بالاتصال الذاتي والانفصال الذاتي ، وهذا محال أيضاً..»[2].

وفي منزلة الانفصال قال: «ولهذا يقول الملحد: إنه ليس هناك اتصال إنما هو في نظر العبد ووهمه فقط ، فإذا صار من أهل التحقيق علم بعد ذلك أنه لا انفصال ولا اتصال ... فهاهنا جال الملحد وصال وفتح فاه ناطقاً بالإلحاد وقال: هذا يدل علىٰ أن الانفصال والاتصال لا حقيقة لهما في نفس الأمر؛ لكن في وهم المكاشف... وقد أعاذ الله الشيخ من أن يُظن به هذا الإلحاد ...»[3].

---

(١) المدارج ٣/ ١١٨ ، وانظر للمقارنة شرح التلمساني ٢/ ٤٥٣.

(٢) المدارج ٣/ ٢٩٢ وانظر للمقارنة شرح التلمساني ٢/ ٥٢٧.

(٣) المدارج ٣/ ٣٣٣ وانظر للمقارنة شرح التلمساني ٢/ ٥٥٣ ، ٥٥٤.

وفي منزلة الجمع عند شرح قول الهروي: «والخلاص من شهود الثنوية»[1] قال: «وشُهُود الثنوية عبارة مجملة محتملة، وقد حَمَلها الملحدُ علىٰ أنه يشهد عبداً ورباً، وقديماً وحديثاً، وخالقاً ومخلوقاً، والتوحيد المحض [أي عند الملحد] أن يتخلص من ذلك بشهود وحدة الوجود، ومتىٰ شهد تعدد الوجود كان ثنوياً عند الملاحدة»[2]، إلىٰ غير ذلك من المواضع الكثيرة التي تتبعه فيها راداً ومفنّداً[3] وكلها تقريباً كما تقدم: في مواضع الدرجة الثالثة من كل منزلة، وفي منزلة الجمع والفناء بشكل خاص، وحيثما وردا في كلام الهروي، فالتلمساني ينفذ من خلالها إلىٰ تأصيل وتقعيد مفهومه في الوحدة المطلقة.

* * *

---

(١) منازل الهروي ١٠٩.

(٢) المدارج ٣/ ٤٢٩ وانظر للمقارنة شرح التلمساني ٢/ ٥٩٦.

(٣) انظر مزيداً من ذلك في المدارج ٣/ ٩٧ وقارن بشرح التلمساني ٢/ ٤٤٥، وفي المدارج ٣/ ١١٦ = بشرح التلمساني ٢/ ٤٥٢، و في المدارج ٣/ ١٢٣ = بشرح التلمساني ٢/ ٤٥٣، وفي المدارج ٣/ ١٤١ = بشرح التلمساني ٢/ ٤٦١، وفي المدارج ٣/ ٢٤١، ٢٤٢ = بشرح التلمساني ٢/ ٥١٦، وفي المدارج ٣/ ٣٠١ = بشرح التلمساني ٢/ ٥٣٤، وفي المدارج ٣/ ٣٢٤ = بشرح التلمساني ٢/ ٥٤٨، وفي المدارج ٣/ ٤٤٧ = بشرح التلمساني ٢/ ٦٠١، وفي المدارج ٣/ ٥١٦ = بشرح التلمساني ٢/ ٦١٠.

المسألة الثانية
التوحيد عند الهـروي (صاحب المنازل)

تعريف التوحيد

تمهيد: في تعريف التوحيد وبيان أقسامه وتقرير ابن القيم له:

أولاً : تعريف التوحيد:

التوحيد في اللغة

التوحيد في اللغة : هو مصدر من الفعل وحَّد أي أفرد. جاء في معجم مقاييس اللغة: «وحد: الواو والحاء والدال أصل واحد يدل علىٰ الانفراد ، من ذلك الوحدة ، وهو واحد قبيلته إذا لم يكن فيهم مثله»[1].

ويقول الجوهري[2]: «وحّد توحيداً: الانفراد»[3].

ويقول صاحب القاموس: «وحده توحيداً ، جعله واحداً ورجل وحَد و وحِد ووحيد ومتوحد: منفرد»[4].

ويقول الراغب في مفرداته: «الوحدة: الانفراد والواحد في الحقيقة: هو الشيء الذي لا جزء له البتة»[5].

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٦/ ٩٠ ، ومجمل اللغة ٤/ ٩١٨ .

(٢) ترجمته في قسم التحقيق.

(٣) الصحاح ١/ ٤٤٠ .

(٤) القاموس المحيط ٤١٤.

(٥) المفردات للراغب الأصفهاني ٥١٤ .

وجاء في اللسان: «والله الأوحد والمتوحد وذو الوحدانية ، ومن صفاته الواحد الأحد.. فالواحد منفرد بالذات في عدم المثل والنظير. والأحد منفرد بالمعنىٰ.. ولا يوصف شيء بالأحدية غير الله تعالىٰ ، ولا يجمع هذين الوصفين إلا لله عز وجل» (١).

مما تقدم يتضح أن التوحيد هو الاعتقاد بالوحدانية والحكم بأن الشيء واحد والعلم بأنه واحد (٢).

قال قوام السنة الأصفهاني (٣): « التوحيد علىٰ وزن التفعيل وهو مصدر وحّدته توحيدا كما تقول كلمته تكليماً.

ومعنىٰ وحدته: جعلته منفرداً عن الشريك والشبيه في ذاته وصفاته والتشديد فيه للمبالغة: أي بالغت في وصفه بذلك.. فالله تعالىٰ واحد أي منفرد عن الأنداد والأشكال في جميع الأحوال » (٤).

---

(١) لسان العرب ٣/ ٤٥١.

(٢) التعريفات للجرجاني ص٦٩ .

(٣) شيخ الإسلام الحافظ إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني أبو القاسم قوام الدين ولد سنة ٤٥٧هـ في أصبهان ، ألّف في السنة والتاريخ من مؤلفاته الحجة في بيان المحجة في العقيدة ، والجامع الكبير في التفسير ، وسير السلف ، مات سنة ٥٣٥هـ .
انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٨٠ ، شذرات الذهب ٤/ ١٠٥.

(٤) الحجة في بيان المحجة للأصفهاني ١/ ٣٣١ ، ٣٣٢ .

التوحيد في الاصطلاح:

التوحيد في الاصطلاح

من المعنىٰ اللغوي السابق ، وبالتأمل والتدبر لمعاني أسماء الله تعالىٰ يتضح لنا المعنىٰ الشرعيُّ لكلمة «التوحيد» فهي: تدل علىٰ تفرد الله ووحدانيته ، واعتقاد أنه واحد سبحانه لا شريك له في أفعاله وواحد فيما يستحقه من العبادة لا ند له ، وواحد فيما يتصف به من الأسماء والصفات لا مثيل له ، وهي الربوبية والألوهية والأسماء والصفات ، وهي متلازمة مترابطة متكاملة لا يتم إيمان المرء ولا توحيده ما لم يأت بها كاملة علىٰ الوجه الصحيح فالله تعالىٰ وحده المتفرد بالخلق والإحياء والرزق والتدبير ، وله صفات الكمال ونعوت العظمة والجلال ، وهو المتفرد كذلك بالأمر والنهي والطاعة [1].

يقول السفاريني [2] في تعريفه للتوحيد: «إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتاً وصفات وأفعالاً» [3].

والمقصود من مصطلح التوحيد: النسبة كالتصديق لا للجعل ، فمعنىٰ

---

(١) انظر : تيسير العزيز الحميد ٣٣ ، والقول السديد للشيخ السعدي ١١ ، ومدخل لدراسة العقيدة الإسلامية ، عثمان جمعة ١٠٥ .

(٢) محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي ، عالم محقق وفقيه محدث ولد سنة ١١١٤هـ في إحدى قرى نابلس ، له من المصنفات : الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية ، وشرحها «لوامع الأنوار» المعروفة اختصاراً «العقيدة السفارينية» ، غذاء الألباب شرح منظومة الآداب. مات سنة ١١٨٨هـ . انظر : السحب الوابلة ٢/ ٨٣٩ ، والأعلام ٦/ ١٤ .

(٣) لوامع الأنوار للسفاريني ١/ ٥٧ .

وحّدت الله اعتقدت وحدانيته ونسبت لله الوحدانية لا أن الموحد جعله واحداً[1].

ويقول السفاريني أيضاً: «فمعنىٰ وحّدت الله: نسبت إليه الوحدانية لا جعلته واحداً، فإن وحدانية الله تعالىٰ ذاتية ليست بجعل جاعل»[2].

وتطلق كلمة «التوحيد» أيضاً علىٰ نفس العلم الذي يدرس الجانب العقدي باعتباره فناً من الفنون وعندئذ يعرفونه بأنه:

علم يبحث فيه عن وجود الله، وما يجب ويجوز أن يثبت له من الصفات والأفعال، وما يجب أن ينفىٰ عنه، ويبحث في الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، ومعرفة ما جاؤوا به وتصديقه[3].

والتوحيد ينقسم إلىٰ عده أقسام:

فمن حيث وجوبه علىٰ المكلف فهو قسمان: **توحيد في المعرفة والإثبات، وتوحيد في القصد والطلب.**

ففي الأول يتعين الإيمان والتصديق، وفي الثاني يتعين صحة القصد وكمال الطاعة والامتثال، كما سيأتي في المبحث الثاني.

---

(١) انظر: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، تأليف خالد عبداللطيف ١/ ١٤٠.

(٢) لوامع الأنوار للسفاريني ١/ ٥٧.

(٣) انظر: مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، ١٠٥ بتصرف.

ومن حيث متعلقه فهو ثلاثة أقسام: توحيد في الربوبية ، وتوحيد في الألوهية ، و توحيد في الأسماء والصفات ، وهي متلازمة كل واحد منها لا ينفك عن الآخر(١).

وقد يستعمل أحد المصنفين اسم التوحيد ويريد به بعض هذه الثلاثة أو جميعها بحسب غرضه من البيان والتأليف ، أو التقرير والرد.

تقرير ابن القيم للتوحيد

ثانياً: تقرير ابن القيم للتوحيد :

توحيد الله سبحانه وتعالىٰ وإخلاص العمل وإسلام الوجه له هو الغاية العظمىٰ والحقيقة الكبرىٰ التي دعا الله عباده إليها ونصب عليها الأدلة الفطرية والحسية والعقلية والنقلية ، ولأجلها أنزل الله كتبه وأرسل رسله قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦]. وقال: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وابن القيم ـ رحمه الله ـ قد أبدع يراعه ، وعذب بيانه تأسيساً وتأصيلاً ، وبياناً وتوضيحاً لقضية التوحيد ومنهج القرآن في بيانه ، والدعوة إليه ، وذلك في عامة كتبه ومؤلفاته حيث كان في زمنٍ جَهِلَ الناسُ حقيقةَ التوحيد ، وأعرضوا عن منهج القرآن والسنة رغبةً عنها إلىٰ مسالك وطرائق أهل الفلسفة

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد ٣٣ ، ومدخل لدراسة العقيدة ص٢٢١ ، ٢٢٣.

والمتكلمين أو أهل الرأي المعظِّمين للعقل أو اتباعاً لخيالات المتصوفين وأهل الكشف والأذواق والمواجيد.

وحينما يتكلم ابن القيم عن التوحيد، وبيان أهميته، وعظيم منزلته، يصفه بأوصاف يستنبطها من النصوص حتىٰ أصبحت هذه الأوصاف مصطلحات يذكرها كثيراً في مؤلفاته، و درج علىٰ استخدامها كثيرٌ ممن أتىٰ بعده، فمنها علىٰ سبيل المثال: ما ذكره في المدارج ٣/ ٤٤٣ - ٤٤٤ :

أ - « التوحيد أول دعوة الرسل ».

ب - « أول منازل الطريق ».

ج - « أنه أول مقام يقوم فيه السالك ».

د - « أنه أول واجب علىٰ المكلف ».

هـ - « أنه آخر واجب ».

و - « أول ما يدخل به في الإسلام ».

ز -« آخر ما يخرج به من الدنيا ».

حـ - « أول الأمر وآخره ». إلىٰ غير ذلك.

وحينما بدأ الكلام علىٰ حقيقة سورة الفاتحة بيّن أنها اشتملت علىٰ التعريف بالمعبود بثلاثة أسماء مرجع الأسماء الحسنىٰ والصفات العليا إليها، ومدارها عليها وهي: « الله، الرب، الرحمن »، فقال: «فبنيت السورة علىٰ الإلهية والربوبية والرحمة، فإياك نعبد مبني علىٰ الإلهية، وإياك نستعين علىٰ

الربوبية ، وطلب الهداية إلىٰ الصراط المستقيم بصفة الرحمة والحمد يتضمن الأمور الثلاثة؛ فهو المحمود في إلهيته ، وربوبيته ، ورحمته. والثناء والمجد كمالان لجده »[1].

ثم بيّن اشتمالها علىٰ أنواع التوحيد الثلاثة التي اتفقت عليها الرسل فقال: «التوحيد نوعان : نوع في العلم والاعتقاد ، ونوع في الإرادة والقصد ويسمىٰ الأول: التوحيد العلمي ، والثاني: التوحيد القصدي الإرادي ، لتعلق الأول بالأخبار والمعرفة ، والثاني بالقصد والإرادة ، وهذا الثاني أيضاً نوعان: توحيد في الربوبية ، وتوحيد في الإلهية؛ فهذه ثلاثة أنواع »[2].

ونلاحظ هنا أن ابن القيم جعل الربوبية والألوهية نوعين مندرجين في القصدي الإرادي ، فصارت ثلاثة أنواع علىٰ أنه في موضع آخر جعلهما نوعين في المعرفة والإثبات ، وفي القصد والطلب[3].

وهو اختلاف لفظي لا يؤثر في المعاني؛ لأن التوحيد في اللغة مصدر وحّد يوحد أي: أفرده وجعله واحداً كما تقدم بيانه.

وهو إفراد الله وتوحيده في أسمائه ، وصفاته ، وأفعاله ، وحقوقه؛ فمن جعلها نوعين نظر إلىٰ اعتبار نوعي الكلام في اللغة ، فالذي منشؤه الخبر

---

(١) المدارج ١/ ٧ .

(٢) المدارج ١/ ٢٥ .

(٣) المدارج٣/ ٤٤٩ ، وانظر الصواعق المرسلة ٢/ ٤٠١ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ٩٣.

الدائر بين النفي والإثبات فهو العلمي الخبري وينتظم الأسماء والصفات والأفعال.

والذي منشؤه الطلب الدائر بين الأمر والنهي فهو توحيد القصد والإرادة، وهو المسمىٰ بالإلهية أو العبادة، ومن جعل التوحيد ثلاثة أقسام فهو باعتبار إفراده تعالىٰ بما يختص به الرب، وهو أفعاله وبما يستحقه، وهو العبادة، وبما يتصف به وهو الأسماء والصفات وهي الثلاثة المشهورة «الربوبية، والألوهية[1]، والأسماء والصفات». فاتفق التعريفان علىٰ حقيقة توحيد الرب سبحانه وتعالىٰ الذي دلت عليه النصوص، وشهدت به الفطر والعقول؛ وأنبّهُ هنا إلىٰ أمرين:

الأول: أن أقسام التوحيد و تسميتها المشهورة بـ (توحيد الربوبية و توحيد الألوهية و توحيد الأسماء و الصفات) ليست تسمية اصطلاحية؛ بل التقسيم والتسمية أمر استقرائي من النصوص الواردة، فالربوبية نسبة إلىٰ اسم «الرب» وهو اسم من أسماء الله تعالىٰ، وكذلك «الألوهية» أو «الإلهية» نسبه إلىٰ اسم «الله» أو «الإله»، وكذلك الأسماء و الصفات نسبة إلىٰ أسماء الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] و إلىٰ صفات الله تعالىٰ الثابتة له علىٰ وجه يليق بجلاله و عظمته، و لفظ الصفة ثابت في النصوص قال الله تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠]. فنزّه نفسه عما يصفونه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٣٣١، ومنهاج السنة النبوية ٣/ ٣١٣.

به من صفة النقص ومفهومه أن وصفه بصفة الكمال مشروع ، وفي البخاري في قصة الرجل الذي يختم صلاته بقراءة قل هو الله أحد ، فذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: «**سلوه لأي شيء يصنع ذلك..** » فقال: «**لأنها صفة الرحمن و أنا أحب أن أقرأ بها** » ، فقال النبي ﷺ : « **أخبروه أن الله يحبه** »[١] وغير ذلك من الأدلة الدالة علىٰ هذه الأقسام بألفاظها و معانيها. قال في فتح الباري: «وفي حديث الباب حجة لمن أثبت أن لله صفة و هو قول الجمهور و شذ ابن حزم[٢] فقال: هذه لفظة اصطلح عليها أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم ...»[٣] ثم تعقبه بكلام نفيس. يقول الشيخ د/ بكر بن عبدالله أبو زيد مبيناً أصل هذا التقسيم: «هذا التقسيم الاستقرائي لدىٰ متقدمي علماء السلف أشار إليه ابن منده[٤] ، وابن جرير[٥] الطبري وغيرهم ، و قرره شيخا الإسلام ابن تيمية وابن

---

(١) البخاري كتاب التوحيد ١٣/ ٣٤٧ (٧٣٧٥).

(٢) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفارسي الأصل ، ثم الأندلسي القرطبي فقيه حافظ من فقهاء الظاهرية ، ولد سنة ٣٨٤هـ ، من مصنفاته المحلى في الفقه والفصل في الملل والنحل ، وغيرها ، وهي كثيرة جداً ، مات سنة ٤٥٦هـ .
انظر : وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٤ ، والبداية والنهاية ١٢/ ٩١.

(٣) الفتح ١٣/ ٣٥٦ ، ٣٥٧.

(٤) محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده الأصبهاني ، الإمام الحافظ المحدث أبو عبدالله ، صاحب التصانيف ، له كتاب الإيمان ، والتوحيد والتاريخ ومعرفة الصحابة ، ولد سنة ٣١٠هـ ، ومات سنة ٣٩٥هـ . انظر: أخبار أصبهان ٢/ ٣٠٦ ، الكامل ٩/ ١٩٠، السير ١٧/ ٢٨ .

(٥) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر الطبري الإمام المفسر المجتهد ، ولد سنة ٢٢٤هـ ،

القيم ، وقرره الزبيدي[1] في تاج العروس و شيخنا الشنقيطي[2] في أضواء البيان... وهو استقراء تام لنصوص الشرع...»[3].

الأمر الثاني: أن لفظة «التوحيد» وما تصرف منها ليست تركيباً اصطلاحياً أيضاً؛ بل هي إضافة إلىٰ اشتقاقها الصحيح فهي لفظة جاءت النصوص بها صريحة واضحة ، فمن ذلك علىٰ سبيل المثال ما في صحيح مسلم في حجة

أكثر الترحال وصنف مصنفات كثيرة منها : التفسير وتاريخ الأمم والملوك، توفي سنة ٣١٠هـ. انظر: تاريخ بغداد ٢/ ١٦٢ ، وطبقات الشافعية ٢/ ١١٣ .

(١) محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الزبيدي ، أبو الفيض من كبار المصنفين ، ولد سنة ١١٤٥هـ ، أصله من العراق ومولده في الهند ومنشؤه في اليمن ، قال عن نفسه: « حنفي المذهب أشعري العقيدة ، قادري الإرادة ، نقشبندي السلوك» ، من مؤلفاته : تاج العروس ، إتحاف السادة المتقين في تخريج إحياء علوم الدين ، توفي سنة ١٢٠٥هـ.
انظر : الأعلام ٧/ ٧٠ ، ومقدمة تخريج أحاديث إحياء علوم الدين لأبي عبدالله الحداد ١/ ٩.

(٢) محمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر بن محمد الجكني الشنقيطي من بلاد شنقيط في موريتانيا ، ولد سنة ١٣٠٥هـ ، حفظ القرآن وتعلم الفقه والعربية وقدم إلى مكة حاجاً وبقي في المدينة معلماً ومدرساً ومصنفاً ، برع في التفسير وألف فيه كتابه المشهور أضواء البيان ، وله نظم في الفرائض وألفية في المنطق ، ودفع إيهام الاضطراب وغيرها ، توفي ـ رحمه الله ـ بعد الحج سنة ١٣٩٣هـ ، ودفن في مقبرة المعلاة في مكة .
انظر ترجمته في : ملحق أضواء البيان ١٠/ ٧ وما بعدها .

(٣) التحذير من مختصرات الصابوني في التفسير ٣٣١ ، ضمن كتاب «الردود للشيخ بكر بن عبدالله أبوزيد» ، وانظر القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد ، د.عبدالرزاق العباد البدر ص٣٣ ، وما بعدها ، حيث جمع كلام الأئمة المتقدمين في استعمال وإطلاق هذه الأقسام الثلاثة.

الوداع قال الراوي: «فأهلَّ رسول الله ﷺ بالتوحيد»[1] ، ومنها قوله ﷺ حيث بعث معاذاً إلىٰ اليمن: «... فليكن أول ما تدعوهم إلىٰ أن يوحدوا الله تعالىٰ»[2]، ومنها قوله ﷺ : «يُعذَّب ناس من أهل التوحيد في النار حتىٰ يكونوا حمماً... الحديث»[3] وغيرها من الأدلة المثبتة لهذا اللفظ.

ثالثا: تفصيل ابن القيم لأقسام التوحيد:

تفصيل ابن القيم لأقسام التوحيد

ثم يفصل ابن القيم تلك الأقسام ويذكر أدلتها قائلاً: فالأول: وهو المعرفة والإثبات ، وهو حقيقية ذات الرب تعالىٰ وأسمائه وصفاته وأفعاله ، وعلوه فوق سمواته علىٰ عرشه وتكلمه بكتبه وتكليمه لمن شاء من عباده ، وإثبات عموم قضائه وقدره وحكمه ، وقد أفصح القرآن عن هذا النوع جد الإفصاح كما في أول سورة الحديد ، وسورة طه ، وآخر سورة الحشر ، وأول سورة تنزيل السجدة ، وأول سورة آل عمران ، وسورة الإخلاص بكاملها ، وغير ذلك.

النوع الثاني: مثل ما تضمنته سورة ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ وقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ الآية [آل عمران: ٦٤] ،

---

(١) صحيح مسلم ٢/ ٨٨٧ (١٢١٨) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه البخاري في التوحيد ١٣/ ٣٤٧ (٧٣٧٢) وسيأتي برواياته في قسم التحقيق.

(٣) أخرجه الإمام أحمد ٣/ ٣٩١ ، والترمذي ٤/ ٧١٣ ، وقال: حسن صحيح ، وصححه الألباني في الصحيحة ٥/ ٥٨٠.

وأول سورة ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ وآخرها، وأول سورة «يونس» ووسطها وآخرها، وأول سورة الأعراف وآخرها، وجملة سورة الأنعام وغالب سور القرآن؛ بل كل سورة في القرآن فهي متضمنة لنوعي التوحيد؛ بل نقول قولاً كلياً: إن كل آية في القران فهي متضمنة للتوحيد شاهدة به داعية إليه، فإن القرآن: إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التوحيد العلمي الخبري، وإما دعوة إلىٰ عبادته وحده لا شريك له، وخلع كل ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي وإما أمر ونهي وإلزام بطاعته في نهيه وأمره، فهي حقوق التوحيد ومكملاته، وإما خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته، وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في الآخرة، فهو جزاء توحيده وطاعته، وإما خبر عن أهل الشرك، وما فعل بهم في الدنيا من نكال، وما يحل بهم في العقبىٰ من العذاب، فهو خبر عمن خرج عن حكم التوحيد، فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه وفي شأن الشرك وأهله»[1].

ثم يقف ابن القيم وقفة طويلة عند الآية التي استدل بها الهروي في أول كلامه علىٰ منزلة التوحيد وهي قوله تعالىٰ من سورة آل عمران: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨].

---

(١) المدارج ٣/ ٤٤٩.

فيقول : فتضمنت هذه الآية الكريمة إثبات حقيقة التوحيد ، والرد علىٰ جميع هذه الطوائف ، والشهادة ببطلان أقوالهم ومذاهبهم.. فتضمنت هذه الآية: أجل شهادة وأعظمها وأعدلها وأصدقها من أجل شاهد بأجل مشهود به»[1].

ثم يبين أن الشهادة لله بالوحدانية تتضمن أربع مراتب:

الأولىٰ: مرتبة العلم والمعرفة.

الثانية: التكلم بذلك.

الثالثة: الإعلام والإخبار.

الرابعة: الإلزام بمضمونها من الأمر والنهي.

ويفصل القول في أدلة هذه المراتب ووجه استلزام الشهادة لكل مرتبة من هذه المراتب فيقول: « ووجه ذلك أنه سبحانه إذا شهد أنه لا إله إلا هو فقد أخبر وبيّن وأعلم وحكم وقضىٰ أن ما سواه ليس بإله ، وأن إلهية ما سواه أبطل الباطل ، وإثباتها أظلم الظلم ، فلا يستحق العبادة سواه. كما لا تصلح الإلهية لغيره ، وذلك يستلزم الأمر باتخاذه وحده إلها ، والنهي عن اتخاذ غيره معه إلهاً ، وهذا يفهمه المخاطب من هذا النفي والإثبات ، كما إذا رأيت رجلاً يستفتي أو يستشهد أو يستطب من ليس أهلاً لذلك ، ويدع من هو أهل له ،

---

(١) المدارج ٣/ ٤٥٠ .

فتقول: هذا ليس بمفتٍ ولا شاهد ولا طبيب. المفتي فلان ، والشاهد فلان ، والطبيب فلان ، فإن هذا أمر منك ونهي... »[١].

ثم يبين دلالة قوله تعالىٰ: ﴿ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ ﴾ علىٰ التوحيد فيقول: «القسط: هو العدل ، شهد الله سبحانه أنه قائم بالعدل في توحيده ، وبالوحدانية في عدله والتوحيد والعدل هما جماع صفات الكمال. فإن التوحيد يتضمن تفرده سبحانه بالكمال والجلال والمجد والتعظيم الذي لا ينبغي لأحد سواه ، والعدل يتضمن وقوع أفعاله كلها علىٰ السداد والصواب وموافقة الحكمة. فهذا توحيد الرسل وعدلهم: إثبات الصفات ، والأمر بعبادة الله وحده لا شريك له ، وإثبات القدر والحِكَم والغايات المطلوبة المحمودة بفعله وأمره.... »[٢].

إلىٰ أن يقول مبيناً دلالة آخر الآية علىٰ التوحيد: « وختم الآية بقوله: ﴿ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ فتضمنت الآية توحيده وعدله ، وعزته وحكمته ، فالتوحيد يتضمن ثبوت صفات كماله ونعوت جلاله...

والعدل يتضمن وضعه الأشياء موضعها وتنزيلها منازلها.. والعزة تتضمن كمال قدرته وقوته وقهره..

والحكمة تتضمن كمال علمه ، وخبرته ، وأنه أمر ونهي ، وخلق وقدّر ، لما

---

(١) المدارج ٣/ ٤٥٤ .

(٢) المدارج ٣/ ٤٥٥ .

له في ذلك من الحكم والغايات الحميدة التي يستحق عليها كمال الحمد.

فاسمه العزيز يتضمن الملك.

واسمه الحكيم يتضمن الحمد.

وأول الآية يتضمن التوحيد ، وذلك حقيقة «لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو علىٰ كل شيء قدير.. » «ولا يقوم بهذه الشهادة علىٰ وجهها من جميع الطوائف إلا أهل السنة ، وسائر طوائف أهل البدع لا يقومون بها»[١].

ثم ينتقل إلىٰ إيضاح الطرق الثلاثة التي بين الله بها شهادته بالوحدانية: وهي السمع والبصر والعقل. فقال:

«أما السمع: فبسمع آياته المتلوة القولية المتضمنة لإثبات صفات كماله ، ونعوت جلاله ، وعلوه علىٰ عرشه فوق سبع سمواته... وأما آياته العِيانية الخلقية والنظر فيها والاستدلال بها: فإنها تدل علىٰ ما تدل عليه آياته القولية السمعية وآيات الرب هي دلائله وبراهينه التي بها يعرفه العباد ويعرفون أسماءه وصفاته... ».

ثم ذكر العقل فقال: « والعقل يجمع بين هذه وهذه ، فيجزم بصحة ما جاءت به الرسل ، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة »[٢].

---

(١) المدارج ٣/ ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٢) المدارج ٣/ ٤٦٣ ، ٤٦٤ .

وقد فصّل كثيراً في هذه الدلائل في كتابه العظيم الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، وكتابه اجتماع الجيوش الإسلامية؛ بل عامة كتبه ـ رحمه الله ـ حافلة ببيان التوحيد والمعتقد الصحيح.

ولعلي أكتفي بهذا القدر إذ ليس الغرض استقصاء ما كتبه، وبيان منهجه في ذلك، فذلك أمر لا تحتمله مسألة كهذه من مسائل الدراسة، وإنما إشارة إلىٰ مجمل عرضه، وتقريره للتوحيد في هذه المنزلة، وسيأتي مزيد من ذلك عند حكاية أقوال الطوائف.

* مسمىٰ التوحيد عند الهروي ومن سلك سبيله:

مسمى التوحيد عند الهروي ومن سلك سبيله

قال ابن القيم: «وأما صاحب المنازل ومن سلك سبيله فالتوحيد عندهم نوعان أحدهما: غير موجود ولا ممكن، وهو توحيد العبد ربَّه فعندهم:

ما وحَّدَ الواحِـدَ من واحدٍ ... إذ كل من وحَّده جاحـدُ

والثاني: توحيد صحيح وهو توحيد الرب لنفسه، وكل من ينعته سواه فهو ملحد»[1].

لقد جعل الهروي منزلة التوحيد آخر المنازل في كتابه، وتكلّم فيها عن التوحيد مبتدئاً بتعريفه ثم بيان أوجهه وأقسامه، ناقشه ابن القيم ـ رحمه الله ـ، وأطال في ذلك هنا وفي الجزء الأول في معرض حديثه عن الفناء، وقبله

(١) المدارج ٣/ ٤٤٩.

شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ ، وسأبيِّنُ ذلك إن شاء الله بعدما أثبت كلامَ الهروي في التوحيد مقارناً له بتعريفات غيره من الصوفية.

ويذكر ابن القيم دائماً أن الهروي ـ رحمه الله ـ ممن له باع في السنة ، وإثبات الأسماء والصفات ، والرد علىٰ الجهمية والمتكلمين ، وله في ذلك مصنفاتٌ مشهورة منها: ذمُّ الكلام وأهلِه ، والفاروق في الصفات ، والأربعين في دلائل التوحيد [1].

فهو في الإثبات علىٰ منهج أهل السنة ، لكنه في تقسيمه التوجيد وكلامه في توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية خَبَط خَبْطاً عجيباً [2]، وانتهىٰ إلىٰ الفناءِ في توحيد الربوبية ، وفتح للزنادقة بابَ الكفرِ والاتحادِ حتىٰ إنهم اعتبروه منهم بسبب تلك المقالات [3].

أولاً: تعريف الهروي للتوحيد:

تعريف الهروي للتوحيد

قال في المنازل: «التوحيد: تنزيه الله عن الحدث»[4].

وجاء في نفحات الأنس قوله: « أتعرفون ما توحيد الصوفي؟ نفي الحدث

---

(١) انظر مؤلفاته في كتاب: « شيخ الإسلام عبدالله الأنصاري » د. محمد سعيد الأفغاني ص١٩٢ ، ومقدمة : ذم الكلام وأهله للهروي تحقيق د. عبدالرحمن الشبل ١٢٣.

(٢) انظر : المدارج ١/ ١٤٩.

(٣) انظر منهاج السنة ٥/ ٣٤١ والمدارج ١/ ١٤٨.

(٤) المنازل ١١٠ .

وإثبات الأزل »[1].

هذا المعنىٰ في تعريف التوحيد جاء عن الجنيدِ بنِ محمد ، المشهور بسيد الطائفة المتوفىٰ سنة ٢٩٧هـ ، وقد سئل عن التوحيد فقال: «إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أَحَديَّتِهِ»[2] وقال أيضاً: «التوحيد إفراد القِدَم عن الحدَث »[3].

وسئل الحلاّج عن التوحيد فقال: «تمييز الحدث عن القدم ، ثم الإعراض عن الحدث ، والإقبال علىٰ القدم وهذا حشو التوحيد ...»[4].

وجاء نحوه عن ذي النون المصري ، وعرفه به أيضاً أبو القاسم القشيري كما في الرسالة قال: «هو الحُكْم بأن اللهَ واحدٌ»[5].

وهذه التعريفات يعتبرها خبيرُ الصوفية وأقدمُ مصنفيهم أبو نصر السراج الطوسي إجاباتٍ عن التوحيدِ الظاهرِ الذي هو توحيدُ العامة[6].

ومع ذلك فإنه تعريف لا تحصيلَ من ورائه ، وحدّ لا يدل علىٰ التوحيد الذي بعث الله به رسله ، ولا يعطي إسلاماً ولا إيماناً ، بل إن جميع الفرق وكل

---

(١) نفحات الأنس للجامي ٥٣٢.

(٢) اللمع للطوسي ٤٩.

(٣) كشف المحجوب للهجويري ٥٢١.

(٤) أخبار الحلاج ٨٨ نشره وصححه ل . ماسنيون.

(٥) الرسالة للقشيري ٥٩٣.

(٦) انظر: اللمع للطوسي ٤٩.

من أقرّ بوجود الخالق سبحانه أقرّ بهذا الحدّ[1].

مقارنة تعريف الهروي بتعريفات الصوفية

وحين قارن ابن القيم تعريف الهروي بتعريف الجُنَيد بأنه إفراد القديم عن المحدث ، وأن هذا الإفراد نوعان: أحدهما: في الاعتقاد والخبر ، والثاني: إفراد القديم عن المحدث بالعبادة.

قال: فإن أراد الهروي ما أراد الجنيد فلا إشكال ، وإن أراد تنزيهَ الله عن قيام الأفعال الاختيارية به التي يسميها نفاة أفعاله: حلول الحوادث ، ويجعلون تنزيه الرب عنها من كمال التوحيد ، فذلك تعطيله عن أفعاله ونفي لها بالكلية ، وإن أراد تنزيهَ الربِّ تعالىٰ عن سِمَات المُحْدَثين ، وخصائص المخلوقين؛ فهو حق ولكنه تقصير في التعبير عن التوحيد ، فإن إثباتَ صفاتِ الكمال أصل التوحيد ، ومن تمام هذا الإثباتَ تنزيهُه سبحانه عن سِمَات المُحْدَثين وخصائص المخلوقين ، ومع قصور هذا التعبير عن المعنىٰ الصحيح فلم يَرُقْ حتىٰ للاتحادي التلمساني شارح المنازل الذي يرىٰ أن شهودَ التوحيد يرفع المحدوث أصلاً ورأساً؛ فلا يكون هناك وجودان قديم و محدث[2].

وحقيقة الأمر أن الهروي سلك مسلك الجنيد والحلاج وغيرهما في تعريف التوحيد ، وهو أنه مجرد إفراد القديم عن المحدث ، وتقسيم ابن القيم للإفراد الذي ذكره الجنيد بأنه نوعان: أحدهما في الاعتقاد والخبر ، والآخر

---

(١) انظر : المدارج ٣/ ٤٤٤.

(٢) انظر : المدارج ٣/ ٤٤٥-٤٤٧.

في العبادة والتألّه ، هذا لم يَرِدْ من كلام الجنيد وإنما فهمه ابن القيَم من كلام الجنيد[1] ، بناءً علىٰ موقف ابن القيم من الجنيد ، وقبوله له ، و محاكمة أقوال القوم إلىٰ قوله ، مع أن المتأمل لبقية كلام الجنيد يدرك أن غاية ما يريده بالإفراد علىٰ أحسن الأحوال هو إفراده تعالىٰ عن التشبيه والأنداد الذي قال عنه ابن القيم: إنه لا يعطي إسلاماً ولا إيماناً ، وأنه حد غير محصِّل لحقيقة التوحيد.

بل قد صرح الجنيد أن ذلك توحيد العامة فقال في رسالة التوحيد: «اعلم أن التوحيد في الخلق علىٰ أربعة أوجه: فَوجْهٌ منها توحيدُ العَوَام ... فأما توحيد العوام فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤيةِ الأرباب، والأنداد، والأضداد ، والأشكال ، والأشباه ، والسكون إلىٰ معارضات الرغبة والرهبة ممن سواه؛ فإن له حقيقة التحقيق في الأفعال ببقاء الإقرار»[2]. وكذا الحلاج كما تقدم حيث اعتبر ذلك حَشْوَ التوحيد.

أما توحيدُ الخواصِّ عند الجنيد فهو: «أن يكون العبد شبحاً قائماً بين يديه ليس بينهما ثالث تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له وعن استجابته له بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسِّه وحركاته لقيام الحق له

---

(١) وكذا شيخ الإسلام ، انظر الاستقامة ١/ ٩٢.

(٢) رسائل الجنيد ٦١ ، تحقيق د. علي حسن عبدالقادر.

فيما أراده منه والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلىٰ أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون»[١] ، يعني يعلم أنه رجع إلىٰ أوله ، وهو العدم فيكون كما كان قبل أن يكون.

ثم ختمه بقوله: «والآن كان إذ كان قبل أن يكون وهذا غاية حقيقة توحيد الموحِّد للواحد بذهاب هو»[٢].

وللقوم أقوال وتعريفات من هذا النمط ، موصلة إلىٰ الفناء في الربوبية ، مشعرة بنوع حلول أو اتحاد ، فاتحة و ممهدة للقول بهما ، وأصبح كل من أتىٰ بعد أصحابها يقول ويعتمد عليها يرجع إليها ، فالمتقدمون أشاروا ورمزوا ، والمتأخرون عبروا وصرحوا ، كما قال الطوسي عنهم: «وإشارتهم في ذلك تبعد عن الفهم» [٣] ومما يؤثر عنهم قولهم: نحن أصحاب إشارة لا أرباب عبارة والإشارة لنا والعبارة لغيرنا[٤].

ومن هنا ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلىٰ أن كل ما قاله الحلوليون والاتحاديون كالحلاج وابن عربي وابن الفارض وابن سبعين تصريحاً هو عين

---

(١) المرجع السابق ص ٦١ ، ٦٢ وانظر اللمع للطوسي ٤٩ والرسالة القشيرية ٤٩٤.

(٢) المرجع السابق ٦٢ وهذا هو السر في كثرة إشارتهم واستشهادهم بحديث: « كان الله ولا شيء معه»، وإضافتهم زيادة باطلة: «وهو الآن على ما كان عليه» ، وسيأتي في آخر منزلة التحقيق .

(٣) اللمع للطوسي ٥١.

(٤) انظر : التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ١٣٠.

ما حكي عن الجنيد والشبلي والنوري وغيرهم إشارة ورمزاً[١]. ولهذا قال الشبلي: « أنا أقول ما قال الحلاج ولكن خلصني الجنون وأخذه العقل »[٢].

وجاء عن الجنيد أيضاً في تعريفه للتوحيد: «علم التوحيد مَبَاينٌ لوجوده، ووجوده مُفَارق لعِلْمه» وقال أيضاً: «وأن يكون الحقُّ سبحانه مكانَ الجميع»[٣].

وقال أيضاً هو: «معنىٰ تَضْمحلُّ فيه الرسُوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالىٰ كما لم يزل»[٤].

ومن أقوال الصوفية أيضاً في تعريف التوحيد قولُ ابن عطاء: «علامةُ حقيقةِ التوحيد نسيانُ التوحيد، وهو أن يكونَ القائمُ به واحداً»[٥].

ويقول الحصري[٦]: «أصولنا في التوحيد خمسة أشياء: رفع الحدث، وإثبات القدم، وهجر الأوطان، ومفارقة الإخوان، ونسيان ما عُلِم وجُهِل».

---

(١) انظر: كتاب الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ لمحمود عبدالرؤوف القاسم ١٠٥ ووحدة الوجود عند الصوفية د. أحمد القصير ١/ ٢١٧ مطبوع على الآلة الكاتبة، و محمد حامد الفقي في تعليقاته على المدارج.

(٢) نفحات الأنس للجامي ٥٢٥.

(٣) الرسالة ٤٩٦.

(٤) اللمع ٤٩.

(٥) كشف المحجوب للهجويري ٥٢٣.

(٦) علي بن إبراهيم أبو الحسن الحصري بصري الأصل، شيخ الصوفية في العراق، صحب الشبلي وغيره ومات ببغداد سنة ٣٧١هـ. انظر: طبقات الصوفية ٤٨٩، والرسالة القشيرية ١٢٥.

ويلاحظ في غالب هذه التعريفات تواطؤها علىٰ معنىٰ: فناء الرسوم ، ورفع الحدث ، وإفراد القدم ، وما يقارب ذلك ، وهو يحتمل كما سبق أنه لابد من تمييز المحدث من القديم واعتقاد أن الخالقَ بائنٌ عن مخلوقاته ، وهذا المعنىٰ في نفسه حق؛ لكنه لا يكفي في الدلالة علىٰ معنىٰ التوحيد الشرعي.

ويحتمل أن المراد بتلك المصطلحات إفراد الوجود القديم عن الوجود الحادث ، وأنه ليس في الوجود إلا الله ونفي بقاء الخلق ، وإثبات فنائه ، وأن الأكوان فانية ومعدومة من حيث إنها خلق ، وهي باقية من حيث هي حق ، وأنها مظهر للوجود الإلهي ، بمعنىٰ أن ما يرد من ألفاظ عن الصوفية مُشْعِرة بالبقاء وإثبات الأشياء ، فذلك لا علىٰ إثبات خلقيتها ، وإنما علىٰ أنها من ذات الحق ، ومظهر له؛ وما يرد عنهم من نفيها واعتقاد فنائها ، فذلك عائد إلىٰ استقلالها و تميُّزها[1].

معنى رفع الحدث وإفراد القِدم

وهذا الاحتمال متّسق مع النسق الفكري الذي يَحُوم القومُ حولَه بالتعبير تارة ، وبالرمز والإشارة تارات كثيرة؛ كما يقول الطوسي: «والرمز: معنىٰ باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله ، وقال بعضهم: من أراد أن يقف علىٰ رموز مشايخنا فلينظر في مكاتباتهم ومراسلاتهم فإن رموزهم فيها لا في مصنفاتهم»[2].

---

(١) انظر وحدة الوجود عند الصوفية ١/ ٢٥٠.

(٢) اللمع ٤١٤.

وكلام الغزالي في مشكاة الأنوار يؤكّد ذلك الاحتمال ، فهو يقول:

«ومن هاهنا يترقَّىٰ العارفون من حضيض المجاز إلىٰ ذروة الحقيقة ، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله ، وأن كل شيء هالك إلا وجهه ، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات؛ بل هو هالك أزلاً وأبداً إذْ لا يتصور إلا كذلك ، فإن كل شيء سواه إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رئي موجوداً لا في ذاته بل من الوجه الذي يلي موجده ، فيكون الموجود وجه الله فقط ، ولكل شيء وجهان: وجه إلىٰ نفسه ، ووجه إلىٰ ربه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله وجود ، فإذاً لا موجود إلا الله ووجهه ، فإذاً كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً ، ولم يفتقر هؤلاء إلىٰ قيام القيامة ليسمعوا نداء الباري ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر : ١٦] بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبداً ، ولم يفهموا من معنىٰ قوله « الله أكبر » أنه أكبر من غيره حاشا لله إذ ليس في الوجود معه غيره حتىٰ يكون هو أكبر منه ، بل ليس لغيره رتبة المعية ، بل رتبة التبعية؛ بل ليس لغيره وجود إلا من الوجه الذي يليه ، فالموجود وجهه فقط ، و محال أن يكون أكبر من وجهه...» [1].

ويؤكده كذلك الهجويري في كتابه كشف المحجوب ، فقد نقل الأقوال والتعريفات في التوحيد ، ثم ختمه بذكر رأيه واعتقاده قال: «وأنا علي بن

---

(١) مشكاة الأنوار للغزالي ضمن مجموعة رسائل الغزالي القسم الرابع ص١١ ، ١٢.

عثمان الجلابي أقول: إن التوحيد سر من الحق إلىٰ العبد وهو لا يتضح بالعبارة حتىٰ يزخرفه أحد بالعبارات المزخرفة؛ لأن العبارة والمعبّر غير، وإثبات الغير في التوحيد إثبات للشريك، وعندئذ يصير ذلك لهواً، والموحّد إلهي، وليس بلاهي»[1] وهكذا ترىٰ كلام القوم يخرج من مشكاة واحدة؛ لكن ليس فيها مصباح التوحيد الذي جاءت به الرسل.

ثم بعد بيان معنىٰ التوحيد عند الهروي ومن سلك سبيله نقف بعد ذلك علىٰ أنواع التوحيد ووجوهه عند الهروي.

يقول في منزلة التوحيد:

أنواع التوحيد ووجوهه عند الهروي

«والتوحيد علىٰ ثلاثة وجوه: الوجه الأول توحيدُ العامّة الذي يصح بالشّواهد، والوجه الثاني: توحيدُ الخاصّة وهو الذي يثبت بالحقائق، والوجه الثالث: توحيد قائمٌ بالقِدَم وهو توحيدُ خاصّةِ الخاصّة»[2].

وهذا التقسيم من جهة وصف التوحيد وحالِ الموحّدين ودرجاتهم، وله تقسيم آخر عنده من جهة صحة التوحيد ودرجته وإمكانيته وسيأتي ذكرُه قريباً.

وبعد ذكر تلك الأقسام وضح كل قسم منها:

« فالأول: الذي هو توحيد العامة فهو مقتضىٰ شهادة أن لا إله إلا الله، وهو التوحيد الظاهر الجلي الذي نفىٰ الشرك الأعظم، وبه صحّت الملّة، ووجبت

---

(١) كشف المحجوب ٥٢٦.

(٢) منازل السائرين للهروي ١١٠.

الذمة، وعليه نصبت القبلة.

أما الثاني: فهو توحيد الخاصة الذي يثبت بالحقائق وهو إسقاط الأسباب الظاهرة، والصعود عن منازعات القول وعن التعلق بالشواهد، وهو أن لا يشهد في التوحيد دليلاً، ولا في التوكل سبباً، ولا للنجاة وسيلة، فتكون مشاهداً سبق الحق بحكمه وعلمه ووضعه الأشياء مواضعها، وتعليقه إيّاها بأحايينها، وإخفائه إيّاها في رسومها، وتحقق معرفة العلل، وتسلك سبيل إسقاط الحدث. هذا توحيد الخاصة الذي يصح بعلم الفناء، ويصفو في علم الجمع، ويجذب إلىٰ توحيد أرباب الجمع، وأما التوحيد الثالث: فهو توحيد اختصه الحق لنفسه، واستحقه بقدره، وألاح منه لائحاً إلىٰ أسرار من صفوته، وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن بثه، والذي يشار به إليه علىٰ ألسن المشيرين أنه إسقاط الحدث وإثبات القدم علىٰ أن هذا الرمز في ذلك التوحيد علة لا يصح ذلك التوحيد إلا بإسقاطها»[1].

وهذه الأنواع والأوجه في التوحيد سبقه إليها قدماء الصوفية؛ كالجنيد والطوسي صاحب اللمع.

وقد درجوا علىٰ جعل المقامات والمنازل ثلاث درجات: جعلوا الدرجة الأولىٰ للعامة. وهي التي في الحقيقة توافق الشرع وقد دلّت عليها نصوصه.

---

(١) منازل السائرين للهروي ١١٠-١١٢.

والثانية درجة الخاصة: وهذه قد توافق الشرع علىٰ نقص فيها وفي حال أصحابها ، والثالثة درجة خاصة الخاصة التي يصلون فيها إلىٰ الفناء المطلق ، وهي: تخالف الشرع ولا توافقه بوجه ما»(١).

ولهذا قارن بين الدرجة الثالثة عند الهروي في التوحيد كما تقدم ، ثم انظر إليها عند الجنيد حين يقول: «والوجه الثاني من التوحيد الخاص فشبح قائم بين يديه ليس بينهما ثالث تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيد بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له وعن استجابته له ، بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قُربه بذهاب حِسّه وحركاته لقيام الحق له فيما أراده منه ، والعلم في ذلك أن رجعَ آخر العبد إلىٰ أوله أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون ، والدليل في ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف:١٧٢]؛ فمن كان وكيف كان قبل أن يكون ، وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة بإقامة القدرة النافذة والمشيئة التامة. الآن كان إذ كان قبل أن يكون ، وهذا غاية حقيقة توحيد الموحِّد للواحد بذهاب هو»(٢).

وعند الطوسي في اللمع أيضاً حيث قال: «الثالث توحيد الخاصة وهو أن يكون العبد بسره ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله عز وجل تجري عليه

(١) انظر مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٢٩ والمنازل ص٤.

(٢) رسالة التوحيد ضمن رسائل الجنيد ص٦٢ ، ٦٣.

تصاريف تدبيره، وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه، وذهاب حسه بقيام الحق له في مراده منه، فيكون كما كان قبل أن يكون يعني: في جريان أحكام الله عليه وإنفاذ مشيئته فيه»[1].

وبعد إدراك وجهِ الاتفاقِ بين أئمة الصوفية في تعريفهم للتوحيد وبيانِ وجوهِه وأقسامه.

نوضّح بعد ذلك وجهَ التقسيمِ الآخر عند الهروي الذي أشار إليه ابن القيم فيما سبق بقوله: «فالتوحيد عندهم نوعان: أحدهما غير موجود ولا ممكن وهو توحيد العبد، فعندهم:

ما وحَّد الوَاحِدَ من واحـدٍ إذ كل من وحَّده جاحـدُ

والثاني: توحيد صحيح وهو توحيد الربِّ لنفسِه، وكل من ينعته سواه فهو ملحد»[2].

هذا ما ذكره ابن القيم عن الهروي كما هو في المنازل[3].

وهذا التقسيم يختلف عن التقسيم الأول؛ إذ هذا الأخير عندهم من حيث صحة التوحيد، ودرجته، وإمكانيته، أو من حيث الحكم علىٰ وحدانية شيء

---

(١) اللمع للطوسي ص٥١.

(٢) المدارج ٣/ ٤٤٩.

(٣)انظر: المنازل ١١٣.

بصحة العلم بوحدانيته كما يعبر عن ذلك الهجويري [١].

والهروي هنا ذكر قسمين: توحيد الرب لنفسه وتوحيد العبد لربه ، أما من تقدمه من الصوفية كالقشيري والهجويري فهو عندهم ثلاثة.

يقول القشيري في الرسالة: «والتوحيد ثلاثة: توحيد الحق للحق....».

الثاني: توحيد الحق سبحانه للخلق وهو: حكمه سبحانه بأن العبد موحد وخلقه توحيد العبد.

الثالث : توحيد الخلق للحق سبحانه وهو : علم العبد بأن الله عز وجل واحد ، وحكمه وإخباره عنه بأنه واحد» [٢].

مشابهة الصوفية للمتكلمين في تقسيم التوحيد

وللصوفية أيضاً تقسيم آخر للتوحيد ، وهو نفس تقسيم المتكلمين من الكلابية والأشاعرة حيث سلك كثير من الصوفية منهج المتكلمين في النفي وقانون التنزيه.

فالقشيري والهجويري يذكران الأقسام التي اشتهرت عن أولئك وهو قولهم: إن الله واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له [٣].

---

(١) انظر: كشف المحجوب ٥١٩.

(٢) الرسالة ٥٩٣ وكشف المحجوب للهجويري ٥١٩.

(٣) انظر هذه الأقسام في كتب الأشاعرة كالإنصاف للباقلاني ٣٤ ، والإرشاد للجويني ٦٩ ، وقواعد العقائد للغزالي ٥٠ ، وحكاه عنهم شيخ الإسلام في التدمرية ١٧٩.

مع أن متقدمي الصوفية كانوا ينهون عن علم الكلام ، ويذمون أهله وطريقتهم ، إلا أنه كثر في المتأخرين ضَمُّ التَّمَشْعُرِ في العقائد إلىٰ جنب التصوف في السلوك والأحوال ، ولهذا حينما عدد الإسفراييني[1] الأشعري مفاخر الأشاعرة ، وذكر أنواع علومهم التي يفخرون بها ، ويفضّلون بها من سواهم عدّ منها علم التَّصوُّف والإشارات ، وما لهم فيها من الدقائق والحقائق[2].

بل إن ابن عساكر[3] ذكر في طبقات الآخذين عن الأشعري جماعات كثيرة من الصوفية[4] مما يدل علىٰ تأثر كثير من الصوفية بالأشاعرة[5] الأمر الذي أقلق الهروي ، وجعله يجرد قلمه وبيانه للرد علىٰ المتكلمين عموماً ، ويبالغ في ذمّ

---

(١) طاهر وقيل شهفور بن طاهر بن محمد الإسفراييني ، ثم الطوسي الشافعي الأشعري ، المشهور بأبي المظفر ، له اتصال ومصاهرة بأبي منصور البغدادي صاحب الفرق بين الفرق. أصولي مفسر له « التفسير الكبير » ، و«التبصير في الدين» . توفي سنة ٤٧١هـ .
انظر : طبقات الشافعية ٣/ ٦٠ ، والسير ١٨/ ٤٠١ .

(٢) انظر : التبصير في أصول الدين للإسفراييني ص١٨٧ ، ١٩٢.

(٣) علي بن الحسن بن هبة الله أبو القاسم الدمشقي الشافعي الحافظ المحدث المؤرخ صاحب تاريخ دمشق ، وفضائل أصحاب الحديث ، وتبيين كذب المفتري ، ولد سنة ٤٩٩هـ ، وارتحل إلى العراق وخراسان وبغداد ومكة والمدينة وسمع الحديث عن جمع غفير ، توفي سنة ٥٧١هـ . انظر : تذكرة الحفاظ ٤/ ١٣٢٨ ، وطبقات الشافعية ٤/ ١٣٧.

(٤) انظر تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ١٩٠ ، ٢٢٦ ، ٢٤٦ ، ٢٩١.

(٥) وكذا العكس أيضاً ولهذا تجد الباقلاني الأشعري ينقل في تعريف التوحيد عن أئمة الصوفية كالجنيد وغيره ، انظر الإنصاف للباقلاني ص٤٧ ، ٤٨ ، ومنهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله ١/ ١٦٢ تأليف خالد عبداللطيف نور.

الجهمية والأشاعرة، حتىٰ ربما كان يلعنهم[1] وصنّفَ كتبَه المشهورة في الرد عليهم منها: ذم الكلام وأهله، والأربعين في دلائل التوحيد، والفاروق في الصفات.

ولهذا لم يذكر هذا التقسيم الذي ذكره غيره من الصوفية مع أنه لشدة عدائه لهم وقع في موافقة الأشاعرة والجهمية فيما هو أشد كما في الأفعال والقدر بسبب غُلوِّه في الفناء في الربوبية[2].

* مناقشة الهروي في التوحيد:

مناقشة الهروي في التوحيد

قد تقدم ذكر تعريف الهروي للتوحيد وبيان أوجهه وأنواعه، وهنا نقف مع تقريراته ولنتعرف علىٰ وجه الخطأ من الصواب فيما ذكر مستعيناً بالله تعالىٰ سائله التوفيق والسدادَ مدعماً ذلك بفهوم الأئمة والعلماء الذين محّصوا كلام الهروي ونقدوه وأبرز هؤلاء فيما اطلعت عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه منهاج السنة.

علىٰ أنني في ذلك أتعرض لكلامه وآرائه دون الخوض في الحكم عليه شخصياً.

وهو ـ رحمه الله ـ مع تصوفه وتغلغله في ذلك إلىٰ درجة أن عامة الصوفية

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٥٤.

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٨/ ٣٤٦، ٣٦٨، ١٤/ ٣٥٤.

غلاتهم ومعتدليهم يعتبرونه من أئمتهم وأقطابهم؛ حيث ألّف وصنّف في التصوف مؤلفات عديدة إضافة إلىٰ منازل السائرين ، فقد ألّف كتابَ «مجالس التذكير» «وشرح التعرف لمذهب أهل التصوف» و«علل المقامات» و«المختصر في آداب الصوفية والسالكين لطريق الحق[1]» ، وقد شرح كتابه المنازل عددٌ من الصوفية تجاوزت هذه الشروح أكثر من عشرة كلها علىٰ مذهب الصوفية عدا شرح ابن القيم. وهو مع كل ذلك يُعدّ من مشاهير الحنابلة المتبعين لطريقة الإمام أحمد المدافعين عنه ، حيث تبنىٰ منهج السلف في الأسماء والصفات ، وألف فيه كما تقدم ، ورد علىٰ النفاة وافتخر بانتسابه للإمام أحمد حتىٰ كان يقول:

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت فوصيتي للناس أن يتحنبلوا

ويقول في قصيدة له نونية في السنة:

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت فوصيتي ذاكم إلىٰ إخواني

ثناء الأئمة على الهروي

ويقول: «مذهب أحمد أحمدُ مذهب»[2] ، والمشتهر عن الحنابلة في ذلك الوقت هو اتباع الإمام أحمد في الأصول ، والذب عن السنة والشدة علىٰ

---

(١) انظر في مؤلفاته : تذكرة الحفاظ للذهبي ٣/ ١١٨٤ ، وذيل طبقات الحنابلة ٣/ ٥٠ ، وشيخ الإسلام للدكتور : محمد الأفغاني ٩٩ ، ومقدمة ذم الكلام ١/ ١٢٣ .

(٢) ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٣/ ٥٣ ، وسير أعلام النبلاء ١٨/ ٥٠٦ ، وشيخ الإسلام د. محمد سعيد الأفغاني ١٠٢ .

البدع وأهلها ، وليس المراد بأنه حنبلي الفروع فحسب ، فقد ذكر شيخ الإسلام أنه سلك في الفقه مذهبَ أهلِ الحديث؛ لأنه إمام في الحديث ، وكان معظماً للشافعي وأحمد ، ويقرن بينهما في أجوبته في الفقه ، والغالب عليه اتباع الحديث علىٰ طريقة ابن المبارك[1].

ويقول عنه ابن رجب[2]: «وكان قوياً في السنة ، صلباً في قهر أعداء المِلَّة والمتحلين بالبدعة ، حَيِيّ علىٰ ذلك عمره من غير مداهنة ومراقبة لسلطان ولا وزير ، ولا ملاينة مع كبير ولا صغير ، وقد قاسىٰ بذلك السبب قصد الحساد في كل وقت وزمان ، ومُني بكيد الأعداء في كل حين وآن»[3] ، ولهذا امتُحِن وأوذي مرات كثيرة ونُفِيَ من بلده ، وكان يقول: عُرِضتُ علىٰ السيف خمس مرات ، لا يقال لي ارجع عن مذهبك؛ لكن يقال لي: اسكت عمن خالفك ، فأقول لا أسكت.

وبعد ذلك مكّن الله له في قلوب العامة وانتفع به خلق كثير من الناس ، وله

(١) انظر ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٣/ ٦٦.

(٢) عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالرحمن زين الدين البغدادي الدمشقي الحنبلي المشهور بابن رجب ، إمام حافظ محقق ولد سنة ٧٣٦هـ ، لازم الحافظ العراقي وابن القيم وغيرهم كثير ، من مصنفاته جامع العلوم والحكم ، وذيل طبقات الحنابلة ، وشرح البخاري ، وغيرها ، توفي سنة ٧٩٥هـ . انظر: الرد الوافر ١٦٧ ، والدرر الكامنة ٢/ ٤٢٨ ، وشذرات الذهب ٦/ ٣٣٩.

(٣) ذيل طبقات الحنابلة ٣/ ٦٣.

صولة وهيبة في النفوس ، وكان عندهم أرفع وأطوع من السلطان بكثير ، ولهذا عظّمه الولاة والسلاطين من غير أن يأخذ من أعطياتهم ، فبقي عزيزاً مقبولاً مطاعَ الأمر نحواً من ستين سنة من غير مزاحمة ، وكان إذا حضر المجلس لبس الثياب الفاخرة وركب الدواب الثمينة ، ويقول: إنما أفعل هذا إعزازاً للدين وإرغاماً لأعدائه فإذا انصرف إلىٰ بيته عاد إلىٰ المرقعة والقعود مع الصوفية يأكل معهم ولا يتميز عنهم [1].

ولأجل ما تقدم نجد أن الأئمة كشيخ الإسلام وابن القيم والذهبي وابن رجب وغيرهم يثنون عليه كثيراً ويجلّونه ويحمونه من تبني الصوفية له ، وإدخالهم إياه في حظيرتهم ، ومع بيانهم لما وقع فيه من أخطاء كبيرة في القدر وفي الفناء في الربوبية فقد يعتذرون عنه ويعطفون عليه لمحله في السنة والإثبات وثباته في ساحات النزال مع الجهمية ، ويعتبرون ما وقع منه علىٰ سبيل الغلط وأنه اغتر بسراب الفناء [2] وأن مراده الغيبة عن شهود السوىٰ [3].

ترتيبه للمنازل في ثلاث درجات

وأول قضية تظهر لنا عند الهروي ـ رحمه الله ـ هو ترتيبه للدرجات الثلاث في كل منزلة حتىٰ منزلة التوحيد ، حيث يجعل الأولىٰ درجة العامة ، والثانية درجة الخاصة ، والثالثة درجة خاصة الخاصة [4]؛ وهذا مسلك عامة الصوفية ،

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٥٠٩ ، ٥١٣ ، ٥١٤.

(٢) انظر: منهاج السنة ٥/ ٣٤١ ، والمدارج ١/ ١٤٨ ، ١٤٩.

(٣) انظر: السير ١٨/ ٥١٠ .

(٤) انظر: مقدمة المنازل ٤ ، ومجموع الفتاوى ١٣/ ٢٢٩.

ومنشؤه من اعتبارهم الفناءَ هو غايةُ الطريقِ ، وعَلَمُ القوم الذي يشمِّرون إليه ، وأن جميع المقامات إنما هي منازل أهل الشرع إلىٰ عين الحقيقة ، فإذا شهدوا توحيد الربوبية كانت تلك المنازل والمقامات عللاً في الحقيقة [١].

نقد ابن القيم للهروي في تأخيره لمنزلة التوحيد

ولهذا ينقده ابن القيم لأجل ترتيبه المنازل علىٰ هذا النسق فيقول فيه: (لا يخلو عن تحكم ودعوىٰ من غير مطابقة ، فإن العبد إذا التزم عقد الإسلام ودخل فيه كله؛ فقد التزم لوازمه الظاهرة والباطنة ، ومقاماته وأحواله ، وله في كل عقد من عقوده وواجب من واجباته أحوال ومقامات ... وقد يعرض له أعلىٰ المقامات والأحوال في أول بداية سيره..) [٢].

وفي جعله منزلة التوحيد هي آخر المنازل نَقْدٌ آخرُ لابن القيم إذْ حقُّه أن يكون أول المقامات وأولاها أن يبدأ به ، فهو أول دعوة الرسل كلهم ولا يصح مقامٌ من المقامات ولا حالٌ من الأحوال إلا به ، فلا وجه لجعله آخر المقامات [٣] وهذا ملحظ وجيه ونقد دقيق.

لكنه منهج سار عليه الصوفية كما تقدم باعتبار أن جميع المقامات والمنازل هي طرائق ومراحل للوصول إلىٰ تحقيق التوحيد الذي هو الفناء في توحيد الربوبية ، فلا ريب أن يكون ترتيبه عندهم هو الأخير ، فهو محط الرحال ،

---

(١) انظر : المدارج ١/ ١٣٨ ، ومجموع الفتاوى ٨/ ٤٤٥.

(٢) المدارج ١/ ١٣٨.

(٣) انظر: المدارج ١/ ١٣٤ ، ١٣٥.

وملتقىٰ الركبان ، وما سواه من حال أو مقام فكله مصحوب العلل كما صرح الهروي[1].

أما فيما يتعلق بأنواع التوحيد التي ذكرها: فالأول عنده هو توحيد العامة الذي يصح بالشواهد وهو: شهادة ألاإله إلاالله وحده لا شريك له[2].

وهذا هو توحيد الإلهية الذي جاءت به الرسل من أولهم إلىٰ آخرهم ، ونزلت به الكتب ، وبه بعث الله الأولين والآخرين من الرسل[3].

وهذا هو توحيد العبادة وهو حق الله علىٰ العباد ، وإن سماه هؤلاء توحيد العامة ، بل حقيقة الأمر هو توحيد الخاصة الذي لا شيء فوقه ولا أخص منه ، وأن الخليلين إبراهيم و محمد ـ عليهما الصلاة والسلام ـ أكمل الناس فيه توحيداً فليَهْن العامة نصيبهم منه [4].

أما التوحيد الثاني: فهو توحيد الخاصة الذي يثبت بالحقائق وهو إسقاط الأسباب الظاهرة ، وحقيقته هو الفناء في توحيد الربوبية ، وهو أن يشهد ربوبية الرب لكل ما سواه مع نفي الأسباب والحكم ، وهذا قول القدرية المجبرة كالجهم بن صفوان ومن اتبعه [5].

---

(١)انظر: المنازل ١١٠.

(٢) انظر: المرجع السابق .

(٣) انظر: منهاج السنة ٥/ ٣٤٦.

(٤) انظر: المدارج ٣/ ٤٨٥ ، وشرح الطحاوية ١/ ٥٤.

(٥) انظر: منهاج السنة ٥/ ٣٥٥ ، ٣٥٨.

ويبين شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ التناقض الذي وقع فيه الهروي وأمثاله فيقول: «وشيخ الإسلام [الهروي] وإن كان ـ رحمه الله ـ من أشد الناس مباينة للجهمية في الصفات ... لكنه في القدر علىٰ رأي الجهمية نفاة الحكم والأسباب ، والكلام في الصفات نوع والكلام في القدر نوع»[1].

وأشار شيخ الإسلام إلىٰ ثمرة ونتيجة ذلك الفناء عندهم بأن وصلوا إلىٰ مرحلة عدم التفريق بين الموجودات حسنها وقبيحها ، وأن مقام العارف يصل إلىٰ ذلك ، وقد نصّ الهروي علىٰ ذلك في منزلة التوبة حيث قال: «واللطيفة الثالثة أن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ، ولا استقباح سيئة»[2].

منتهى توحيدهم هو توحيد الربوبية

فمنتهىٰ توحيدهم هو توحيد الربوبية الذي أقرّ به حتىٰ المشركون ، فأما توحيد الإلهية المتضمن للأمر والنهي ، وأن الله يحب ما أمر به ، ويبغض ما نهىٰ عنه فهو توحيد العامة عندهم[3].

وبسبب الانحراف في المحبة البدعية التي يدعيها الصوفية ووصولهم فيها إلىٰ درجة العشق ثم الفناء وقعوا في جنس أقوال الجهمية.

(فالمحبة الشركية البدعية هي التي أوقعت هؤلاء في أن آل أمرهم إلىٰ أن

---

(١) السابق ٥/ ٣٥٨، ٣٥٩.

(٢) منازل السائرين ١١.

(٣) انظر الفرقان بين الحق والباطل لشيخ الإسلام ضمن المجموع ١٣/ ٢١٣.

لايستحسنوا حسنة ولا يستقبحوا سيئة لظنهم أن الله لا يحب مأموراً ولا يبغض محظوراً، فصاروا في هذا من جنس من أنكر أن الله يحب شيئاً ويبغض شيئاً، كما هو قول الجهمية نفاة الصفات؛ وهؤلاء قد يكون أحدهم مثبتاً لمحبة الله ورضاه، وفي أصل اعتقاده إثبات الصفات لكن إذا جاء إلىٰ القدر لم يثبت شيئاً غير الإرادة الشاملة، وهذا وقع فيه طوائف من مثبتة الصفات تكلموا في القدر بما يوافق رأي جهم والأشعرية فصاروا مناقضين لما أثبتوه من الصفات كحال صاحب منازل السائرين وغيره)[1].

إسقاط الهروي للأسباب

والهروي قد تجاوز الأشاعرة الذين كان يذمُّهم حيث إنه: «في مسألة إرادة الكائنات وخلق الأفعال: أبلغ من الأشعرية لا يثبت سبباً ولا حكمة بل يقول: إن مشاهدة العارف الحكم لا تبقي له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة والحكم عنده: هي المشيئة»[2].

والأسباب التي يرىٰ الهروي إسقاطها يحتمل أن يريد بها الأسباب المشاهدة التي تظهر لنا ويحتمل أن يريد بها الحركات والأعمال.

وإسقاطها إما أنه لا يرىٰ له تأثيراً البتة وإن باشرها بحكم الارتباط العادي، وإما أن يقصد عزلها عن اقتضائها السعادة والنجاة.

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/ ٣٦٨، ٣٦٩.

(٢) مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٥٤.

يقول ابن القيم: «وعلىٰ التقديرين فهو غير مخلّص فإذا أريد بالإسقاط: التعطيلُ والإهمالُ فمن أبطل الباطل ، وإن أريد: العزلُ عن ولاية الاقتضاء.. فلا فرق بين الأسباب الظاهرة والباطنة...

وبالجملة فليس إسقاط الأسباب من التوحيد ؛ بل القيام بها واعتبارها وإنزالها في منازلها التي أنزلها الله فيها هو محض التوحيد والعبودية ، والقول بإسقاط الأسباب هو توحيد القدرية الجبرية أتباع جهم بن صفوان في الجبر... وطرد هذا المذهب: مفسد للدنيا والدِّين؛ بل ولسائر أديان الرسل»[1].

وهذا كما سبق مبني علىٰ انحرافهم في القدر؛ حيث سوَّوا بين الإرادتين الكونية والشرعية ، ونظروا إلىٰ محض المشيئة ، وشابهوا القدرية النفاة في أصل انحرافهم ، يقول شيخ الإسلام: «وهؤلاء شربوا من العين التي شرب منها نفاة القدر ، فإن أولئك الذين قالوا: الأمر أنف ، قالوا: إذا سبق علمه وحكمه بشيء امتنع أن يأمر بخلافه ، ووجب وجوده وفي ذلك إبطال الأمر والنهي ، لكن أولئك [نفاة القدر] كانوا معظمين للأمر والنهي ، فظنوا أن إثبات ما سبق من العلم والحكم ينافيه فأثبتوا الشرع ونفوا القدر ، وهؤلاء اعتقدوا ذلك أيضاً ، لكن أثبتوا القدر ونفوا عمن شاهده أن يستحسن حسنة يأمر بها أو يستقبح سيئة ينهىٰ عنها ، فأثبتوا القدر وأبطلوا الشرع عمن شاهد

---

(١) المدارج ٣/ ٤٩٥.

القدر ، وهذا القول أشدُّ منافاة لدين الإسلام من قول نفاة القدر »[١].

توحيد خاصة الخاصة

أما التوحيد الثالث عند الهروي فهو: توحيد خاصة الخاصة وفيه يقول: «فهو توحيد اختصه الحق لنفسه واستحقه بقدره ، وألاح منه لائحاً إلىٰ أسرار طائفة من صفوته ، وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن بثّه»[٢].

وهذا التوحيد الثالث هو الذي وصل فيه الهروي إلىٰ درجة الفناء وألحقه بأهل الحلول من ألحقه بسبب ذلك.

وهذا التوحيد إن أراد به توحيد العبد لربه وهو ما قام بالعبد من توحيد لله ومعرفته ، والاستدلال عليه؛ فهذا يناقض قوله: «اختصه الحق لنفسه» وأيضاً فهو عمل العبد وفعله وهو لا يعجز عن بثه ، ولا يخرس عن النطق به ، وكل ما قام بالعبد فإنه يمكنه التعبير عنه وكشفه وبيانه[٣].

وإن كان المراد توحيد الحق نفسه بنفسه وهو علمه بنفسه وكلامه الذي يخبر به عن نفسه فذاك صفته القائمة به؛ كما تقوم به سائر صفاته من حياته وقدرته وغير ذلك ، وذلك لا يفارق ذات الرب ، وينتقل إلىٰ غيره أصلاً كسائر صفاته»[٤].

---

(١) منهاج السنة ٥/ ٣٧٠ ، وانظر : التدمرية ص١٩٥ ، ٢٣٥.

(٢) المنازل ١١٢.

(٣) انظر: المدارج ٣/ ٥١١ ، ٥١٣.

(٤) انظر: منهاج السنة ٥/ ٣٧٣.

مناقشته في دعوى: اخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثّه

وقوله: «وألاح منه لائحاً إلىٰ أسرار طائفة من صفوته ، وأخرسهم عن نعته، وأعجزهم عن بثّه». أي أظهر منه شيئاً يسيراً أسرّه إلىٰ طائفة قليلة من الخلق هم أهلُ صفوته.

ولا شك أن أفضل الأصفياء والأتقياء هم رسل الله وأنبياؤه ، وأفضل الرسل أولو العزم ، وأفضلهم الخليلان ، وأفضل الخليلين محمد ﷺ ، والذي ألاحه سبحانه علىٰ أسرار هؤلاء هو أكمل توحيد عرفه العباد(١) ، وهو عقيدة التوحيد نزلت بها جميع الكتب ، ونادت بها كل الرسل ليس مناجاة ولا مخافتة ولا أسرار ولا لوائح أو بوارق بل ملأت سمع الدنيا وبصرها ، وأصبحت علماً ضرورياً لكل أحد ، وقد تكلم بها الأنبياء وبيّنّوا التوحيد ونَعَتُوه وبَثُّوه ، ولا يستطيع أحد أن ينقل عن نبيٍّ أو وارثِ نبيٍّ أنه يدعي أنه يعلم توحيداً لا يمكنه النطق به ، بل كل ما علمه القلب أمكن التعبير عنه؛ لكن قد يخفىٰ بعضه عن بعض الناس.

نعم الذي لا يمكن التعبير عنه ولا يستطيع أحد بثّه هو الاعتقاد برفع الإثنينية بين الخالق والمخلوق ، واعتقاد أن الأمر واحد هو الكل في الكل؛ بل الهروي نفسه حين ذكر قولَ أحدِ الصوفية وهو جالس في الثلج ، فقال له آخر: ادخل البيت؛ وذلك شفقة عليه فقال: تدعوني إلىٰ المجوسية» ، فقال الهروي

---

(١) انظر: منهاج السنة ٥/ ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

السر الذي لا يُباح به عند الصوفية

معلقاً: «متىٰ كانت علامة الإثنينية موجودة فالمجوسية باقية»[١] ، فنفْيُ الغير والسوىٰ هو التوحيد الذي لا يمكن بثه؛ لأن ذلك من إفشاء سر الربوبية (بل صار عندهم مما يشهد ولا ينطق به ، وهو عندهم من الأسرار التي لا يباح بها ، ومن باح بالسر قتل؛ وقد يقول بعضهم: إن الحلاج لما باح بهذا السر وجب قتله)[٢] ، ويقول الهروي: « قتل الحلاج كان نقصاً له وما كان كرامة... ولا ينبغي إفشاء السر إلا لأهله ؛ حتىٰ لا يظهر السر ، ومن تكلم به لغير أهله وجبت عليه العقوبة... وأنا أقول أقوىٰ منه عند العوام ولا ينكرون علي ، ويبقىٰ السر علىٰ حاله؛ لأنه إن لم يكن أحدهم أعلّه فلا يفهمه» [٣].

وحينما تكلم الغزالي علىٰ أنواع التوحيد وذكر النوع الرابع: «هو أن لا يرىٰ في الوجود إلا واحداً» وشرح الأنواع الثلاثة وعند الرابع قال: «فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات ، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب ، فقد قال العارفون: إفشاء سر الربوبية كفر»[٤].

وقال في مقدمة مشكاة الأنوار: «ثم ليس كل سر يكشف ويفشىٰ ، ولا كل

---

(١) نفحات الأنس ص٤٧٦ ، ٤٧٧.

(٢) منهاج السنة ٥/ ٣٧٣ ، والجواب الصحيح ٣/ ١٩٩.

(٣) نفحات الأنس ص٥٢٨ ، ٥٢٩ .

(٤) إحياء علوم الدين ٤/ ٣٧٩ ويقول أبو طالب المكي في قوت القلوب ٢/ ١٧٣ : «وإفشاء سر الربوبية كفر ، وقال بعض العارفين : من صرّح بالتوحيد وأفشى الوحدانية فقتله أفضل من إحياء غيره».

حقيقة تعرض وتجلىٰ ، بل صدور الأحرار قبور الأسرار»[١].

ومن هنا قال الجنيد: «لا ينبغي للفقير [أي: الصوفي] قراءة كتب التوحيد الخاص إلا بين المصدقين لأهل الطريق أو المسلمين لهم»[٢].

وكان لا يتكلم في علم التوحيد الصوفي إلا في قعر بيته بعد أن يغلق أبواب داره ويأخذ مفاتيحها تحت وركه ويقول: أتحبون أن يكذِّب الناسُ أولياءَ الله تعالىٰ ؟[٣].

وقال منكراً علىٰ الشبلي: «أنا تكلمت بهذا العلم في السراديب والبيوت خفية ، ولما جاء الشبلي تكلم بهذا العلم علىٰ المنابر وأظهره علىٰ الخلائق»[٤].

وقال صاحب الأنوار القدسية: «وقد أجمعوا علىٰ أنه إذا دخل عليهم منازع في أذواقهم وعلومهم فمن الأدب قطع الكلام ؛ لأن علومهم كعلوم الأنبياء لا تقبل منازعة»[٥] ، فهذه العلوم أصلاً ليست من توحيد الأنبياء والمرسلين وإنما هي توحيد أولئك ولهذا كتموه وأخفوه.

أما توحيد الأنبياء والمرسلين فلا أسرار فيه ولا غموض ، بل قد بيّنوه ،

---

(١) مشكاة الأنوار للغزالي ٣.

(٢) الطبقات الكبرى للشعراني ١/ ١١.

(٣) انظر السابق ١/ ١١ وقال الشعراني معلقاً : (وكان بعد ذلك يستتر بالفقه إلى أن مات رحمه الله).

(٤) نفحات الأنس للجامي ٧٣.

(٥) الأنوار القدسية للشعراني ٢/ ٢٨.

ونعتوه وأوضحوه وقرروه بحيث صار في حيِّز التجلي والظهور والبيان، فعقلته القلوب، وحصّلته الأفئدة ونطقت به الألسنة، فكيف يقال: إن الخلق حتىٰ أفضلهم وسيدهم محمد ﷺ عاجز أن يبين ما عرّفه الله من توحيده وأنه عاجز عن بثه[1].

وهذا اللائحُ الذي ألاحَه لِطَائِفة من صَفْوته إن أريد به أن الرب تعالىٰ هو الموحد لنفسه في قلوب أصفيائه لاتحاده بهم أو حلوله فيهم؛ فهذا قول النصارىٰ بعينه بل هو شر منه؛ لأنهم خصوه بالمسيح وهؤلاء عمّوا به كل موحد.

وإن أريد به أنه يعرِّف صفوته ويوفقهم لتوحيده ومعرفته والإيمان به مالا يُعرِّفُه لغيرهم فهذا معنىٰ صحيح[2]؛ لكن كيف يستقيم معه نفي أفعالهم عنهم، والقول بأن الله هو الموحد لنفسه لا أن عبده يوحِّده، وهذا يدل علىٰ أن هذا الاحتمالَ الصحيح - في نفسه - بعيدٌ عن مرادهم.

وأشار شيخ الإسلام إلىٰ أن هذا المعنىٰ لو أرادوه هو المعنىٰ الصحيح: «وقد يسمىٰ المثل الأعلىٰ ويفسَّر به قوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧]، أي في قلوب أهل السماوات والأرض ويقال له: المثال الحبي والمثال العلمي... وكثيراً ما يقول القائل: أنت في قلبي وأنت

(١) انظر: المدارج ٣/ ٥١٣.

(٢) انظر: منهاج السنة ٥/ ٣٧٦ والمدارج ٣/ ٥١٥.

في فؤادي والمراد هذا المثال ؛ لأنه قد علم أنه لم يَعْن ذاته؛ فإن ذاته منفصلة عنه كما يقال: أنت بين عيني وأنت دائماً علىٰ لساني كما قال الشاعر:

مثالك في عيني وذكرك في فمي ومثواك في قلبي فكيف تغيب

وقول الآخر:

ومن عجب أني أحنّ إليهم وأسأل عنهم من لقيتُ وهم معي

وتطلبهم عيني وهم في سَوادِها ويشتاقُهُم قلبي وهم بين أَضلُعي

... وما يذكرونه في الإسرائيليات من قوله: (ما وسعتني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن التّقي النّقي الورع اللّين)؛ فليس المراد أن الله نفسه يكون في قلب كل عبد؛ بل في القلب معرفته و محبته وعبادته»[1].

ويقول ابن القيم: «بل الحق أن الله سبحانه وحّد نفسه بتوحيد قام به ، ووحده عبيدُه بتوحيد قام بهم بإذنه ومشيئته وتوفيقه ، فهو الموحد لنفسه بنفسه، وهم الموحدون له بتوفيقه ومعونته وإذنه ، فالذي قام بقلوبهم ليس هو الذي قام بالرب تعالىٰ ولا وصفه. بل العلم به و محبته وتوحيده ويسمىٰ ذلك «الشاهد» و «المثل الأعلىٰ»[2].

مناقشته في إسقاط الحدث وإثبات القدم

وقول الهروي: «والذي يشار إليه علىٰ ألسنة المشيرين: أنه إسقاط الحدث

---

(١) منهاج السنة ٥/ ٣٧٧، ٣٧٨.

(٢) المدارج ٣/ ٥١٥.

وإثبات القدم»[١].

مرادهم بهذا نفي المحدث أي ليس هنا إلا القديم فإن كان قصده إسقاطه من الوجود وأنه عدم؛ فهذه مكابرة للعيان وهو شر من قول النصارىٰ، وقريب من قول اليعقوبية منهم القائلين: إن اللاهوت والناسوت امتزجا واختلطا، فصارا جوهراً واحداً، وأقنوماً واحداً، وطبيعة واحدة، وامتزجا كامتزاج الماء واللبن، والماء والخمر.

وإن أراد به إسقاط المحدث من قلب العبد، وأنه لم يبق في قلبه إلا القديم فإن أريد به ذات القديم فهو قول النسطورية من النصارىٰ القائلين بحلول اللاهوت في الناسوت مع بقاء الطبيعتين مختلفتين كحلول الماء في الإناء[٢].

وإن أراد به إسقاطه من الشهود: فليس ذلك بمأمور به، ولا هو كمال فضلاً عن أن يكون هو توحيد خاصة الخاصة[٣]؛ بل هو الدرجة الثانية من الفناء.

وإن أريد به إسقاطه عن القصود وإثبات القدم بمعنىٰ إثبات معرفة الله والإيمان به وتوحيده فهذا هو المثل العلمي كما تقدم[٤] وهو معنىٰ صحيح، فإن قلوب أهل التوحيد مملوءة بهذا[٥].

---

(١) المنازل ١١٢.

(٢) انظر: منهاج السنة ٥/ ٣٨٢، ٣٨٣، وهو الحلول الخاص والذي قبله الاتحاد الخاص.

(٣) انظر: المدارج ٣/ ١٥٦.

(٤) انظر: ص٣٢٠٨.

(٥) انظر: منهاج السنة ٥/ ٣٨٣.

لكن أهل الاتحاد لا يُقرِّون بذلك؛ بل يقولون: ما في الوجود إلا الوجود القديم ، ويرىٰ شيخ الإسلام أن الهروي لم يُرد هذا ؛ لأنه صرح في غير موضع من كتبه بتكفير هؤلاء الجهمية الحلولية ثم يبين إطلاق تلك الألفاظ ، وورودها عن بعض الشيوخ معتذراً لأحوالهم قائلاً:

«والاتحاد والحلول الخاص وقع فيه كثير من العبّاد والصوفية وأهل الأحوال؛ فإنه يفجؤهم ما يعجزون عن معرفته ، وتضعف عقولهم عن تمييزه ، فيظنونه ذات الحق ، وكثير منهم يظن أنه رأىٰ الله بعينه ، وفيهم من يحكي مخاطباته له ومعاتباته ، وذاك كله إنما هو في قلوبهم من المثال العلمي الذي في قلوبهم بحسب إيمانهم به»[1] لكن ابن القيم يشير إلىٰ فهم التلمساني شارح المنازل لعبارة الهروي وتفسيره لها بأن العارف إذا تمكن عرف أن الحدث لم يزل ساقطاً؛ وعليه فلا معنىٰ عنده لقوله: (إسقاط الحدث) ، ولا معنىٰ لقوله: (إثبات القدم) ، ويعلق ابن القيم بعد ذلك علىٰ كلام الهروي بأنه لم يرض به الملحد [يعني التلمساني] ولا الموحّد ، ولا أشار إليه القرآن الذي تضمن أعلىٰ مراتب التوحيد ، بل القرآن من أوله إلىٰ آخره يدل علىٰ خلافه[2].

ويذكر ابن القيم أن قول الهروي: « علىٰ أن هذا الرمز في ذلك التوحيد علة لا يصح ذلك التوحيد إلا بإسقاطها »[3] ، هو نفس قول النّفري أبو عبدالله

(١) منهاج السنة ٥/ ٣٨٣.

(٢) انظر: المدارج ٣/ ٥١٦ وانظر: شرح التلمساني ٢/ ٦١٠.

(٣) المنازل ١١٢.

صاحب كتاب المواقف في التصوف وهو: «أنا أقرب إلىٰ اللسان من نطقه إذا نطق، فمن شهدني لم يذكر، ومن ذكرني لم يشهد»[1].

وحقيقة ذلك: أنه لا يصح التوحيد إلا بإسقاط التوحيد؛ لأن ذلك الرمز والإشارة والخبر: هو عن نفس التوحيد، فإذا لم يصح التوحيد إلا بإسقاط ذلك كانت حقيقة الأمر: أنه لا يصح التوحيد إلا بإسقاط التوحيد[2].

وما وضحه ابن القيم هو ما قرره التلمساني في شرحه لعبارة النفري بقوله: «هذا المعنىٰ فيه تصريح بالحقيقة الإلهية، وذلك أن الشاهد حال الشهود هو عين المشهود ... وأكد هذا المعنىٰ [يعني النفي] بقوله: ومن ذكرني لم يشهد بمعنىٰ أنه أثبت لي أنانية ذاكرة لمذكور غير نفسه فليس له شهود والحالة هذه، بل هو في حضرة الحجاب وفي غيبة الاغتراب، هكذا هي مواجيد القوم وإن كانوا يسترون ذلك عن الجهال خوفاً عليهم من أن يقعوا في الإنكار فيحل عليهم غضب الجبار»[3].

مناقشته في أن التوحيد لم ينطق عنه لسان ولم تشر إليه عبارة

ثم يبين الهروي أن هذا هو قطب الإشارة ونهاية المطاف بقوله: «هذا قطب الإشارة إليه علىٰ ألسن علماء هذا الطريق، وإن زخرفوا له نعوتاً وفصّلوه فصولاً، فإن ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاءً، والصفة نفوراً،

---

(١) شرح مواقف النفري للتلمساني ٧٤.

(٢) انظر: المدارج ٣/ ٥١٧.

(٣) شرح مواقف النفري للتلمساني ٧٤.

والبسط صعوبة ، وإلىٰ هذا التوحيد شخص أهل الرياضة وأرباب الأحوال وله قصد أهل التعظيم ، وإياه عنىٰ المتكلمون في عين الجمع ، وعليه تصطلم الإشارات ، ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر إليه عبارة ، فإن التوحيد وراء ما يشير إليه مكوّن أو يتعاطاه حين أو يقله سبب»[1].

يقول ابن القيم معلقاً: «يالله العجب !! ما هذا السر الذي ما تكلم الله به ، ولا أشار إليه رسوله، ولا نالته إشارة ولا قامت به عبارة، ولا أشار إليه مكون ، ولا تعاطاه حين، ولا أقله سبب؟»[2].

نعم والله صدق الهروي وبطل العجب حين ظهر السبب ، فكل ما ذكره عن هذا التوحيد المبتدع حقاً لم ينطق عنه لسان رسول أو نبي أو مؤمن صادق ، ولم تشر عباراتهم وكلماتهم إلىٰ هذا الاتحاد من قريب ولا من بعيد ، ولم تشهد به المكونات والمخلوقات ؛ لأنها فطرت علىٰ التوحيد الصحيح فلم تشهد ولم تقر بسواه وكذا الأحايين والأزمان والأسباب كلها لم تعرف هذه الألفاظ ولا معانيها ولا مدلولاتها لأنها مخلوقات كائنة مدبرة بائنة عن الخالق سبحانه والخالق بائن عنها ، وتلك الرموز والألفاظ تروم رفع الإثنينية لتكون جزءاً من الاتحاد الكلي وهي لا ترضىٰ بغير الإقرار والاستسلام لرب العالمين.

(فهذه العقول حاضرة ، وهذه المعارف ، وهذا كلام الله ورسوله؛ بل سائر

---

(١) المنازل ١١٣.

(٢) المدارج ٣/ ٥١٧.

كتب الله وكلام سادات العارفين من الأمة فما هذا الحق المحال به؟ وعلىٰ من وقعت الحوالة ؟ فإنكم أحلتم علىٰ ما لا ينطق عنه لسان ، ولم تشر إليه عبارة ، ولا تعاطاه حين ، ولا أقله سبب ، فعلىٰ من أحلتم بهذا الحق المجهول الذي لا سبيل إلىٰ العلم به ، ولا التعبير عنه ، ولا الإشارة إليه ؟)[1].

ويقول شيخ الإسلام: «وهذا وغيره مما يبين بطلان قول ذلك الشيخ ، حيث قال: لا يعرف التوحيد إلا الواحد ، ولا تصح العبارة عن التوحيد ، وذلك أنه لا يعبر عنه إلا بغير ، ومن أثبت غيراً فلا توحيد له...

وقوله: إنه لا تصح العبارة عن التوحيد: كفر بإجماع المسلمين فإن الله قد عبر عن توحيده ورسوله عبرّ عن توحيده، والقرآن مملوء من ذكر التوحيد...»[2].

ثم يختم الهروي كلامه عن التوحيد بأبيات قالها في سالف الأزمان جواباً عن سؤال عن توحيد الصوفية:

(ما وحّد الوَاحِدَ من واحد ... إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته ... عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده ... ونعت من ينعته لاحد)[3]

---

(١) المدارج ٣/ ٥١٧.

(٢) الفتاوى ٢/ ٣٥٠، ٣٥١.

(٣) المنازل ١١٣. وقال :

كيف يحكى وصل اثنين ... هما في الأصل واحد
من قسم الواحد جهلاً ... فهو بالواحد جاحد

مناقشة أبيات الهروي في التوحيد

قال شيخ الإسلام معلِّقاً علىٰ هذه الأبيات: «فإنه علىٰ قولهم: هو الموحِّد والموحَّد.. يعني إذا تكلم العبد بالتوحيد وهو يرىٰ أنه المتكلم؛ فإنما ينطق عن نعت نفسه فيستعير ما ليس له فيتكلم به، وهذه عارية أبطلها الواحد، ولكن إذا فني عن شهود نفسه، وكان الحق هو المتكلم علىٰ لسانه حيث فني من لم يكن وبقي من لم يزل؛ فيكون الحق هو الناطق بنعت نفسه لا بنعت العبد، ويكون هو الموحِّد وهو الموحَّد، ولهذا قال: توحيده إياه توحيده، أي توحيد الحق إياه - أي نفسه - هو توحيده هو، لا توحيد المخلوقين؛ فإنه لا يوحده عندهم مخلوق، بمعنىٰ أنه هو الناطق بالتوحيد، علىٰ لسان خاصته ليس الناطق هو المخلوق كما يقوله النصارىٰ في المسيح: إن اللاهوت تكلّم بلسان الناسوت.

وحقيقة الأمر أن كل من تكلم بالتوحيد أو تصوّره وهو يشهد غير الله فليس بموحد عندهم وإذا غاب وفني عن نفسه بالكلية؛ فتمَّ له مقام توحيد، الفناء الذي يجذبه إلىٰ توحيد أرباب الجمع: صار الحق هو الناطق المتكلم بالتوحيد، وكان هو الموحِّد وهو الموحَّد لا موحِّد غيره.

انظر : نفحات الأنس ٧٦، وهذا الكتاب لعبدالرحمن بن أحمد الجامي (ت٨٩٨هـ)، وأصله كان للهروي حين كان يقرأ ويعلق ويضيف على طبقات الصوفية للسلمي، فجاء الجامي ورتبه وزاد عليه وصدر كلام الهروي بقوله قال شيخ الإسلام، والكتاب أصله بالفارسية فترجمه تقي الدين النقشبندي (ت١٠٥٠هـ) إلى العربية.

انظر : مقدمة نفحات الأنس ص٤، ٥، وشذرات الذهب ٧/ ٣٦٠، وإرغام أولياء الشيطان للمناوي (الطبقات الصغرى) ٤/ ٤٠٤.

وحقيقة هذا القول لا يكون إلا بأن يصير الرب والعبد شيئاً واحداً وهو الاتحاد ، فيتحد اللاهوت والناسوت كما يقول النصارىٰ: إن المتكلم بما كان يسمع من المسيح هو الله ، وعندهم أن الذين سمعوا منه هم رسل الله وهم عندهم أفضل من إبراهيم وموسىٰ ، ولهذا تكلم بلفظ اللاهوت والناسوت طائفة من الشيوخ الذين وقعوا في الاتحاد والحلول مطلقاً ومعيناً [1].

وكانوا ينشدون قصيدة ابن الفارض [2] ، ويتحلون بما فيها من تحقيق الاتحاد العام ، ويرون كل ما في الوجود هو مجلىٰ ومظهر ظهر فيه عين الحق، وإذا رأىٰ أحدهم منظراً حسناً أنشد:

يتجلّىٰ في كل طرفة عين ... بلباس من الجمال جديدُ

... ولما كان ظهور قول النصارىٰ بين المسلمين مما يظهر أنه باطل؛ لم يمكن أصحاب هذا الاتحاد أن يتكلموا به ، كما تكلمت به النصارىٰ؛ بل صار عندهم مما يشهد ولا ينطق به ، وهو عندهم من الأسرار التي لا يباح بها ومن باح بالسر قتل» [3].

---

(١) ومن أشهرهم الحلاج فقد كان يستخدم هذين المصطلحين كثيراً ومن ذلك قوله :

سبحان من أظهر ناسوته ... سرّ سنا لاهوته الثاقب

انظر ديوان الحلاج ٢٦.

(٢) يعني قصيدته التائية المشهورة ، وسبق ذكر بعض أبياتها وسيورد بعضها ابن القيم في منزلة الكشف.

(٣) منهاج السنة ٥/ ٣٧١-٣٧٣ ، وانظر المدارج ١/ ١٤٧ ، ١٤٨.

هكذا بيّن شيخُ الإسلام - رحمه الله - ما في هذه القوافي الثلاث من ضلال ، وجناية علىٰ التوحيد ، ودلالة علىٰ مسلك أهل الاتحاد ، وهكذا نجدُ ابنَ القيم حين ينقد هذه الأبيات يتفق مع شيخ الإسلام علىٰ فساد ما تدل عليه ، لكن ما يلبث أن يتطلّب لها محملاً آخر ، وهو يستشعر إمامة قائلها و محله من السنة ، فيتجاذب ابن القيم علميته وسلفيته مع محبته وعاطفته ذات الصبغة الصوفية ، فيجعله في المحل الأليق ، وعبارته علىٰ المعنىٰ الأوفق ، فبينما هو يقول: «قوله: ما وحد الواحد من واحد. يعني: ما وحد الله عز وجل أحد سواه ، وكل من وحد الله فهو جاحد لحقيقة توحيده ، فإن توحيده يتضمن شهود ذات الواحد وانفراده وتلك إثنينية ظاهرة بخلاف توحيده لنفسه ، فإنه يكون هو الموحِّد والموحد ، والتوحيد صفته وكلامه القائم به؛ فما ثم غير فلا إثنينية ولا تعدد ... وقوله: (ونعت من ينعته لاحد) أي نعت الناعت له إلحاد وهو عدول عما يستحقه من كمال التوحيد؛ فإنه أَسندَ إلىٰ نزاهة الحق مالا يليق به إسنادُه؛ فإن عين الأولية تأبىٰ نطق الحدث ، و محض التوحيد يأبىٰ أن يكون للسوىٰ أثر البتة » .

وقوله: « فهل يصح أن يقال ما وحده أحد من الرسل والأنبياء والمؤمنين ؟ ولا سبح بحمده سماء ولا أرض ولا شيء... فلا معنىٰ صحيح ولا لفظ مليح؛ بل المعنىٰ أبطل من اللفظ ، واللفظ أقبح من المعنىٰ » .

وقوله: « هذا الكلام الذي اشتملت عليه هذه الأبيات لا يستقيم علىٰ

مذهب الملحدين ، ولا علىٰ مذهب الموحدين » .

وقوله: « والوحدة المطلقة تبطل هذه العارية وترد المستعار إلىٰ الموجود المطلق الذي لا يتقيد بوصف ولا يتخصص بنعت ، ثم كشف الغطاء عن ذلك فقال: (توحيده إياه توحيده) أي هو الموحد لنفسه بنفسه لا أن غيره يوحده إذ ليس ثم غير »(١).

تأويل ابن القيم لكلام الهروي

نراه بعد ذلك يرىٰ أن أحسن ما يحمل عليه هذا الكلام هو الفناء في الشهود أي شهود الأزل ، والمشيئة المطلقة؛ لأن هذا الشهود « يمحو شهود العبد لنفسه وصفاته فضلاً عن شهود غيره ، فلا يشهد موجداً فاعلاً علىٰ الحقيقة إلا الله وحده ، وفي هذا الشهود تفنىٰ الرسوم كلها ، فلا يُبقيٰ هذا الشهود والفناء رسماً البتة لا أنه يمحقه من الوجود وحينئذٍ فيشهد أن التوحيد الحقيقي – غير المستعار – هو توحيد الرب تعالىٰ لنفسه ، وتوحيد غيره له عارية محضة والعواري مردودة إلىٰ أصحابها ، والواحد القهار سبحانه أبطل تلك العارية: أن تكون ملكاً للمعار ، فالباطل إذن هو اعتقاد ملكيتها لا أصل العارية ، ولهذا صرح بإثباتها في أول البيت وإنما ضاق به الوزن عن تمام المعنىٰ وإيضاحه ، وهذا المعنىٰ حق وهو أولىٰ بهذا الإمام العظيم القدر مما يظنه به طائفة الاتحادية والحلولية»(٢).

---

(١) المدارج ٣/ ٥١٤ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠.

(٢) انظر المدارج ٣/ ٥٢٠.

رحم الله ابن القيم رحمة واسعة وجزاه خيراً علىٰ دفاعه عن السنة ومقاومة البدع وأهلها ، ولكن العبارات أوضح من الإشارات. والواضحات لا تفسرها الاحتمالات وقد قيل: وهل يستقيم الظل والعود أعوج.

ودرجة الفناء في الشهود الذي حمل ابن القيم كلام الهروي عليها كلها توحيد الخاصة وهو الدرجة الثانية الذي قال عنها: «هذا توحيد الخاصة الذي يصح بعلم الفناء ويصفو في علم الجمع ويجذب إلىٰ توحيد أرباب الجمع»[١] ، وهو هنا لا يتكلم عنها وإنما عن توحيد الدرجة الثالثة الذي تصطلم عليه الإشارات وتفنىٰ عنه العبارات كما عبر عنه الهروي؛ فلا مكان فيه لاحتمال مجاز أو فناء شهود ، والمتتبع للدرجة الثالثة من كل منزلة خاصة في باب الفناء والمشاهدة والتلبيس والجمع كما سيأتي يلحظ هذا النفَس واضحاً قوياً.

ثم ذكر محملاً آخر لكلام الهروي وهو أن المقصود: ما وحد الله حق توحيده الذي ينبغي له ويستحقه لذاته سواه كما قال ﷺ: «**لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت علىٰ نفسك**»[٢] ، وفي مثل هذا يصح النفي العام كما يقال: ما عرف الله إلا الله ، ولا أثنىٰ عليه سواه[٣].

وهذا التأويل أبعد من سابقه؛ لأنه لا يُتصور أن يستطيع أحد أن يحيط

---

(١) المنازل ١١٢.

(٢) سيأتي تخريجه في قسم التحقيق إن شاء الله .

(٣) انظر المدارج ٣/ ٥٢١.

بمعرفة الله وتنزيهه وثنائه ومعرفة قدره فضلاً أن يدعيها حتىٰ يحتاج الأمر إلىٰ نفيه عن كل أحد في قوله : ما وحد الواحد من واحد.

وهو يدل علىٰ إرادته عموم الموحدين ، وهل عموم الموحدين وأفرادهم علىٰ هذا الاعتقاد حتىٰ نحتاج إلىٰ نفيه ؟ وهل خفي هذا القصد الظاهر الذي قصده عموم الموحدين عن الرسل والأنبياء والصديقين فتركوهم وما هم عليه ولم ينكروا عليهم أو يبينوا أن ذلك باطل وجحود منهم لربهم ؟؟!!

ثم في قوله : ونعت من ينعته لاحد ، إشارة بل دلالة علىٰ أنه يريد سائر الواصفين والناعتين ، وهل يقول أحد إن كل من نعت الله سبحانه أو وصفه يقصد الإحاطة بما يستحقه الرب سبحانه وذلك جحود وإلحاد؟ فلا بد من نفيه !! من يقول هذا بل من يجرؤ علىٰ رمي أمة الثقلين بهذا الاتهام وتقويلهم ما لم يقولوا والإخبار عما في قلوبهم وضمائرهم؟ والحكم علىٰ كل واصف لله بما عرفه عن أنبياء الله ورسله أنه يقصد الإحاطة والإحصاء لما يستحقه الرب ويتصف به ، سبحانك ربي لا إله إلا أنت ؟!!

ولأن يكون خصم المرء واحداً يوم القيامة وضع كلامه في غير موضعه خير من أن يكون خصماؤه جميع الموحدين وسائر الصديقين من لدن آدم إلىٰ أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ورحم الله ابن القيم ليته تفطّن لهذا اللازم والمقتضىٰ .

حمله للفظ الواحد على أكثر من معنى

ونتيجة لما يتنازع ابن القيم من ذينك المقصدين: نصرة الحق من جهة،

واحتواء الهروي من شباك وأحابيل الاتحاديين من جهة أخرىٰ ، نجده يفسر القول الواحد للهروي بتفسيرين متغايرين.

فهو عندما وقف عند قول الهروي: « ونعت من ينعته لاحد » قال: « أي نعت الناعت له إلحاد وهو عدول عما يستحقه من كمال التوحيد ، فإنه أسند إلىٰ نزاهة الحق مالا يليق به إسناده فإن عين الأولية تأبىٰ نطق الحدث ، ومحض التوحيد يأبىٰ أن يكون للسوىٰ أثر البتة »[1] ، وهذا تفسير بحسب ظاهر العبارة وموافق لمراد الصوفية وخصوصاً شرّاح المنازل[2].

ثم نجده مرة أخرىٰ في مقام الاعتذار يقول عن نفس قول الهروي: « ونعت من ينعته لاحد » : «ومحملها كما عرفت: أن نعت الخلق له دون ما هو عليه سبحانه... والإلحاد: الميل وهو لم يُرد: أن نعت الناعتين له إلحاد وكفر؛ فإنه هو قد نعته في هذا الكتاب وفي كتبه ، ولم يكن ملحداً بذلك؛ فنعت المخلوق له مائل عن نعته لنفسه»[3].

فتفسير ابن القيم : أنه لم يرد أن نعت الناعتين له إلحاد وكفر ، وأنه إنما يريد أن نعت المخلوق له مائل عن نعته لنفسه ، فيمكن أن يقال ما المراد بهذا

---

(١) مدارج السالكين ٣/ ٥١٤.

(٢) انظر على سبيل المثال شرح الفركاوي للمنازل ١٥٠، وشرح التلمساني ٢/ ٦١١؛ بل يرى أن معنى (لاحد) : أي مشرك .

(٣) المدارج ٣/ ٥٢١.

الميل؟ إن كان المراد مائلاً عن الحق والصواب إلىٰ ضده وعن التوحيد إلىٰ الشرك ؛ فهذا ميل إلحاد وكفر.

وإن كان المراد بقوله: مائل عن نعته لنفسه.

أي قاصر عن نعت الحق سبحانه لنفسه ، فهذا قد تقدم أن أي موحد مؤمن بالله تعالىٰ لا يدعي ذلك ولا يزعم أن توحيده لله يعني الإحاطة بقدر الرب ، أو أنه يثني عليه الثناء الذي يستحقه سبحانه ، فشيء غير موجود ولا مزعوم هل يُحتاج إلىٰ نفيه ؟!!

اتفاق الصوفية على أن التوحيد محال على الموحد

ومن يتأمل كلام الصوفية يرىٰ أقوالهم في التوحيد واضحة متفقة علىٰ أن التوحيد الحقيقي محال علىٰ الموحد ، وأن كل لفظ يشير إليه فهو إلحاد وكفر وإليك شيئاً من ذلك:

قال رجل للشبلي: يا أبا بكر أخبرني عن توحيد مجرد بلسان حق مفرد ، فقال : « ويحك ! من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد ، ومن أشار إليه فهو ثنوي ، ومن سكت عنه فهو جاهل ، ومن وهم أنه واصل فليس له حاصل، ومن أومأ إليه فهو عابدُ وثن ، ومن نطق فيه فهو غافل ومن ظن أنه قريب فهو بعيد ، ومن تواجد فهو فاقد ، وكلما ميّزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم فهو مصروف مردود إليكم مُحدَث مصنوع مثلكم »[1].

---

(١) اللمع للطوسي ٥٠ ، والرسالة ٤٩٦.

هذا كلام الشبلي وهو من أصحاب الجنيد ومعاصريه توفي عام ٣٣٤ هـ ، وقال آخر: «التوحيد نسيان ما سوىٰ التوحيد بالتوحيد» ، وقال غيره: «ليس في التوحيد خلق ، وما وحد الله غير الله ، والتوحيد للحق من الخلق طفيلي»[1].

ويقول الجنيد: «علم التوحيد مباين لوجوده ، ووجوده مفارق لعلمه ، ويقول: علم التوحيد طُوي بساطُه منذ عشرين سنة ، والناس يتكلمون في حواشيه».

ويقول أيضاً: «أشرف كلمة في التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق ﷺ: سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلىٰ معرفته إلا بالعجز عن معرفته».

وقال غيره: التوحيد هو آثار البشرية وتجرد الألوهية.

وقال الشبلي أيضاً: «ما شمَّ روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد».

وقال أيضاً: «لا يصح التوحيد إلا لمن كان جحدُه إثباته».

وقال غيره: «أما التوحيد فهو الذي يعمي البصير ، ويحير العاقل ، ويدهش الثابت»[2].

وحينما ختم الجنيد كلامه عن التوحيد في رسالته قال: «وهذا غاية حقيقة

---

(١) اللمع ٥٢.

(٢) انظر: قول الجنيد وما بعده في: اللمع للطوسي ص٥٢ ، ٥٤ ، والرسالة ص٣١ ، ٤٩٥ ، ٤٩٧.

توحيد الموحِّد للواحد بذهاب هو»[١].

فهذه أقوال القوم وتفسيراتهم شاهدة وناطقة بأن التعبير والنطق بالتوحيد أو وصف الله بأي وصف أن ذلك إلحاد وشرك، وسبب كونه شركاً يبينه التلمساني بقوله: «وسبب كونه مشركاً: أنه أسند إلىٰ نزاهة الحق مالا يليق به إسناده فإن حضرة أزليّته تأبىٰ نطق الحدث»[٢].

بل حتىٰ الحلاّج الذي أخرجه بعض الصوفية من دائرتهم يتفق مع هؤلاء في التوحيد؛ فيصف توحيد العامة بأنه حشو التوحيد ثم يقول: «وأما محضه فالفناء بالقدم عن الحدث، وأما حقيقته فليس لأحد إليه سبيل إلا الرسول ﷺ»[٣].

وقال: «ما وحد الله غير الله، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله»[٤].

وقال: «اعلم أن العبد إذا وحّد ربه تعالىٰ فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتىٰ بالشرك»[٥]. فقارن بين هذه الكلمة وبين كلمة «إذ كل من وحده جاحد».

وحين سئل عن التوحيد قال: «التوحيد خارج عن الكلمة حتىٰ يعبر عنه،

---

(١) رسائل الجنيد ٦٢.

(٢) شرح التلمساني للمنازل ٢/ ٦١١.

(٣) أخبار الحلاج جمع وتصحيح ل. ماسينون وب كراوس ٩٥.

(٤) المرجع السابق ٨٨، وسير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٥٣.

(٥) أخبار الحلاّج ٩٣.

قلت فما معنىٰ لا إله إلا الله ؟ قال: كلمة شغل بها العامة لئلا يختلطوا بأهل التوحيد ...وقال: أقول لك قولاً مجملاً من زعم أنه يوحد الله فقد أشرك»[١].

بعد ذلك يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «علىٰ أنه لو أراد الإلحاد الذي هو باطل وضلال: لكان له وجه صحيح ، وهو أن نعت المخلوقين له من عند أنفسهم إلحاد والتوحيد الحق: هو ما نعت الله به نفسه علىٰ ألسنة رسله ، فهم لم ينعتوه من تلقاء أنفسهم وإنما نعتوه بما أذن لهم في نعته به»[٢].

الله أكبر؟!! ما أشد كراهية ابن القيم ـ رحمه الله ـ وعداوته للتأويلات والتمحلات بغير دليل ولا برهان ، وقد صب جام غضبه عليها في كتابه القيم: (الصواعق المرسلة) ويأبىٰ الله العصمة إلا لكتابه فقوله: نعت المخلوقين له من عند أنفسهم إلحاد، فيقال إن الهروي أطلق ولم يقيّد، وعمّم ولم يخصص، فبأي دليل أو قرينة يصار إلىٰ هذا القيد والتخصيص بأن المراد بقوله: ونعت من ينعته لاحد ، أي نعت المخلوقين له من عند أنفسهم ، وهل يدعي ذلك أحد من الموحدين حتىٰ يضطر إلىٰ نفيه؛ ثم علىٰ فرض صحته لذاته ، فمن هم الخلق هؤلاء؟ والهروي يتكلم عن توحيد الصفوة بل خاصة الخاصة ، وهل هو في معرض الحديث عن الملحدين الذي يصفون الله تعالىٰ بما يُنزه عنه ، وينسبون له الصاحبة والولد ؛ لأجل أن يصار إلىٰ هذا الاحتمال.

---

(١) أخبار الحلاّج ٧٤.

(٢) المدارج ٣/ ٥٢١.

وهل نعت الموحدين من الرسل والأنبياء والصالحين هو من عند أنفسهم ؟ أو هو وحي يوحىٰ؟ ثم استشهاد ابن القيم بقوله: (وقد صرّح سبحانه بهذا المعنىٰ في قوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [الصافات: ١٥٩ ، ١٦٠] فهذه الآية دليل علىٰ عكس المدلول ، فإن الله سبحانه نزه نفسه عما يصفه به المشركون الذين وصفهم بقوله: ﴿ وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴾ [الصافات:١٥٨].

فنزّه سبحانه نفسه عما يضيف إليه هؤلاء المشركون به ويصفونه به من الصاحبة والولد ، ثم استثنىٰ عباده الصادقين المخلصين الذين اصطفاهم برحمته لمعرفتهم له وتوحيدهم إياه[١] ، فهل نزّه نفسه سبحانه عن جميع وصف الواصفين؟ وهل جعلهم جميعاً لاحدين بذلك؟. كما هو ظاهر بيت الهروي.

ولكن هذه نتيجة البعد عن هدي القرآن وسنن الإيمان ، المبنية علىٰ الوضوح والبيان البعيدة عن الرموز والإشارات والأسرار ، ويا ليته تذكر ما يروىٰ عن الجنيد وقد سبقه إلىٰ تلك الإشارات والرسوم ، فقد روىٰ عنه أحد أصحابه أنه رآه في المنام فقال له: ما فعل الله بك ؟ قال: طاحت تلك الإشارات ، وغابت تلك العبارات، وفنيت تلك العلوم، ونفدت تلك الرسوم، وما نفعنا إلا ركيعات نركعها في السحر[٢]. وقال الذهبي ـ رحمه الله ـ: «ويا ليته

(١) انظر تفسير الطبري ٢٣/ ٦٩.

(٢) انظر صفة الصفوة لابن الجوزي ٢/ ٤٢٤ وذكره في المدارج ٢/ ٤٠.

لا صنف ذلك ، فما أحلىٰ تصوف الصحابة والتابعين! ما خاضوا في هذه الخطوات والوساوس؛ بل عبدوا الله وذلّوا له وتوكلوا عليه ، وهم من خشيته مشفقون»[1].

وحاصل الأمر أن الهروي - رحمه الله - يقرن بين الفناء والتوحيد ؛ بل الذي قاده إلىٰ هذا المسلك في التوحيد هو حاله في الفناء ، وهو كما يعبر عنه ابن القيم: « يدندن حول بحر الفناء »[2] ، « وقد رفع له علم الفناء فشمر إليه فلا تأخذه فيه لومة لائم »[3].

وذلك بناء علىٰ الأصل الذي أصّله وانتهىٰ إليه في كتابه في أمر الفناء ، فإنه لما رأىٰ أن الفكرة في عين التوحيد تبعد العبد من التوحيد الصحيح عنده لأن التوحيد الصحيح عنده لا يكون إلا بعد فناء الفكرة والتفكر ... والتوحيد التام عنده: لا يكون مع بقاء رسم أصلاً[4].

و محاولة ابن القيم في تفسير كلامه في التوحيد كمحاولة تخريج أقواله في الفناء علىٰ أن مراده وقصده الفناء في الشهود - الذي يشير إليه أكثر الصوفية وجعله الهروي الدرجة الثالثة في كل باب من أبوابه - وليس الفناء في الوجود

---

(١) سير أعلام النبلاء ١٨/ ٥١٠.

(٢) المدارج ٣/ ٣٧٣.

(٣) المدارج ١/ ٤٦٤ ، ٢٧٣.

(٤) المدارج ١/ ١٤٧.

الذي عليه أهل الوحدة[١].

تفسير ابن القيم للجحد عند الهروي

ولهذا فاعتذارات ابن القيم - رحمه الله - للهروي مبنية علىٰ ما يفسر به كلامه، ويحمله عليه في موضوع الفناء والتوحيد، فهو يقول مثلاً: «وحاشا شيخ الإسلام من إلحاد أهل الاتحاد، وإن كانت عبارته موهمة بل مفهمة ذلك وإنما أراد بالجحد: في الشهود لا في الوجود»[٢].

ويترحم عليه مشيراً إلىٰ أنه فتح للزنادقة باب الكفر والإلحاد: «رحمة الله علىٰ أبي إسماعيل؛ فتح للزنادقة باب الكفر والإلحاد؛ فدخلوا منه، وأقسموا بالله جهد أيمانهم: إنه لمنهم وما هو منهم وغره سراب الفناء»[٣].

وحينما ذكر الهروي الرجاء وعرّفه بأنه أضعف منازل المريدين؛ قال ابن القيم: «شيخ الإسلام حبيب إلينا والحق أحب إلينا منه، وكل من عدا المعصوم ﷺ فمأخوذ من قوله ومتروك، ونحن نحمل كلامه علىٰ أحسن محامله؛ ثم نبين ما فيه»[٤].

ويذكر أيضاً رسوخ الهروي في الصفات ونفي التعطيل ومعاداة أهله[٥] وأن

---

(١) انظر المدارج ١/ ١٥٤، ١٥٥.

(٢) المدارج ١/ ١٤٩.

(٣) السابق ١/ ١٤٨.

(٤) السابق ٢/ ٣٧.

(٥) انظر: السابق. ٣/ ٥٢١.

الأولىٰ بهذا الإمام العظيم القدر أن يحمل كلامه علىٰ أحسن الوجوه.

ثم يستدرك في موضع آخر مبيناً الفرق بين سيرته وسنته وبين كلماته المجملة: «وإن كانت كلماته المجملة شبهة لهم؛ فسنته المفصلة مبطلة لظنهم»[1].

ويوضح ذلك أكثر بأنهما طريقان ومسلكان متضادان فيقول: «ولكنه ـ رحمه الله ـ كانت طريقته في السلوك مضادة لطريقته في الأسماء والصفات، فإنه لا يقدّم علىٰ الفناء شيئاً ... فتضمن ذلك تعطيلاً من العبودية بادياً علىٰ صفحات كلامه»[2].

وثناء ابن القيم علىٰ الهروي، ودفاعه عنه، والاعتبار بكثرة صوابه وحسناته؛ أمر غير مستكثر من مثل ابن القيم لو أنه اكتفىٰ به وحده، ولم يضم إليه اعتذاره عن ألفاظه وكلماته والبحث لها عن محامل ووجوه بعيدة ومتكلفة كما تقدم؛ بل وفي عامة مسائل هذا الكتاب.

الفرق بين ذم القول والإمساك عن القائل

ولا يخفىٰ الفرق بين ذم القول وتخطئته ووصفه بما يستحقه من البدعة أو الكفر أو الخطأ، وبين الإمساك عن القائل وتبديعه أو وصفه بالكفر أو البدعة؛ إذْ هذا موقوف علىٰ توفر شروط التكفير أو التبديع وانتفاء موانعه.

ولا يعني إسقاط القول وهجره والرد عليه أن يذم صاحبه مطلقاً أو يبدع أو يكفر، فقد يكون معذوراً بجهل أو التباس أو تأويل أو قد تاب منه، ولا يزال

---

(١) السابق ٣/ ٥٢٠.

(٢) السابق ١/ ٢٦٤.

السلف والأئمة يحطون على أقوال لبعض الأئمة، ويزرون عليها؛ وأصحابها هم أصحابها عندهم وإن كان قد ينقص مقدارهم وتنزل مكانتهم؛ بل قد يؤمر الناس بهجرهم إما زجراً لهم، أو وقاية للغير من اللبس والافتتان.

هذا مع أن دفاع ابن القيم عن الهروي والاعتذار عنه وتسويغ كثير من عباراته ومناوأة الاتحاديين عن أن يعتبروه منهم، لم يثنهم ذلك عن اعتبارهم له، وتبني ألفاظه وكتاباته الصوفية، مع أن ما كتبه في كتاب الفاروق، وفي الأربعين في دلائل التوحيد من أدلة إثبات الصفات والحث على السنة وما كتبه في ذم الكلام وأهله؛ كل ذلك وأكثر منه لم يكلّف الاتحاديون أنفسهم في تأويله وتسويغه ليوافقهم مع أنه غزو لهم في الصميم، وكأن لسان حالهم يقول: هو منكم ولكم في هذه الكتب لا نشاحّكم فيه وهو لنا وعلى طريقتنا في المنازل ونحوه لا تنازعوننا إياه ولا تتعبوا أنفسكم بتأويل كلامه بما يوافقكم ونحن أعرف منكم بلسان القوم وإشاراتهم.

موقف ابن تيمية عن موقف ابن القيم

ومن هنا نجد موقف شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يختلف عن موقف ابن القيم تجاه الهروي؛ كما تقدم في مناقشته له، بل قد اعتبر كلامه دالاً على شيء من الحلول الخاص والاتحاد المقيد؛ فهو يقول: «وأما أبو إسماعيل الأنصاري صاحب منازل السائرين فليس في كلامه شيء من الحلول العام لكن في كلامه شيء من الحلول الخاص في حق العبد العارف الواصل إلى ما سماه هو: مقام التوحيد»[1].

---

(١) الفتاوى ٥/ ٤٨٥، ٢٣٠ وانظر الدرء ٥/ ١٧٠.

وقال: «وربما صعد إلىٰ فساد التوحيد فيخرج إلىٰ الاتحاد والحلول المقيد؛ كما قد وقع لكثير من الشيوخ ، ويوجد في كلام صاحب منازل السائرين ما يفضي إلىٰ ذلك»[1].

ويشير إلىٰ أن الهروي يعتبر الأمر والنهي من مقام التلبيس ، وأن ذلك للعامة وينتهي هو إلىٰ الفناء في توحيد الربوبية[2].

وأن العارف عنده لا يستقبح سيئة ولا يستحسن حسنة[3].

ولشخصية الجنيد بن محمد تأثير كبير علىٰ الهروي ، فقد كان سيدَ الطائفة عندهم ، لهذا يسلك سبيله وطريقته في الفناء والتلبيس حيث يقول الجنيد: «...حتىٰ يمحىٰ أثرهم ، ويمتحىٰ رسومهم ، ويذهب وجودهم إذْ لا صفة بشرية ، ولا وجود معلومية ولا أثر مفهومية ، إنما هي تلبيسات علىٰ الأرواح ما لها من الأزلية ذوق وجود النعيم لا كالنعيم مستحيلة في المعاني متفقة الأسامي... وقام عليهم كل معلوم نكراً ، وثبت كل نكر معلوماً...»[4].

وحين تكلم شيخ الإسلام عن قتل الحلّاج ، واختلاف الصوفية في موقفهم منه ومن كلماته قال: «وطائفة من الصوفية المدّعين للتحقيق يجعلون هذا

---

(١) الفتاوى ١٤/ ١١ .

(٢) انظر: الفتاوى ١٠/ ٤٩٨ ، ١٤/ ٣٥٨ ، وانظر كلام الهروي في التلبيس ، المنازل ١٠٦ .

(٣) انظر: الفتاوى ٨/ ٣٤٦ ، ١٠/ ٤٨٧ ، ١٣/ ٣١٣ .

(٤) رسائل الجنيد ٤٣ .

تحقيقاً وتوحيداً؛ كما فعله صاحب منازل السائرين»[1]. وهو تارة لا يقبل الحلّاج ويتوقف فيه، وتارات يعطف عليه ويعتذر له، فقد نقل عنه صاحب نفحات الأنس قوله: «أنا لا أقبله موافقة للعلم والشرع، وأنا لا أطرده وأنتم لا تطردونه فنتوقف في حاله، وأنا أحب من يقبله علىٰ من يطرده.

وقال عنه أيضاً: «هو إمام لكن ما حفظ أدب الشريعة... قتلوه بسبب الإلهام، ووقع عليه ظلم وجور»[2].

وقال عنه شيخ الإسلام في مسألة القدر: «وهؤلاء قد يكون أحدهم مثبتاً لمحبة الله ورضاه، وفي أصل اعتقاد إثبات الصفات، لكن إذا جاء إلىٰ القدر لم يثبت شيئاً غير الإرادة الشاملة، وهذا وقع فيه طوائف من مثبتة الصفات تكلموا في القدر بما يوافق رأي جهم والأشعرية، فصاروا مناقضين لما أثبتوه من الصفات كحال صاحب منازل السائرين»[3].

وقال عنه الذهبي - رحمه الله - بعدما ترجم له وأثنىٰ عليه: «ولكن له نفس

---

(١) الفتاوى ٨/ ٣١٣.

(٢) نفحات الأنس ص٥٢٤.

(٣) الفتاوى ٨/ ٣٦٨، وانظر ١٤/ ٣٥٤. وهكذا عامة الصوفية لهم في الفقه لسان، وفي علم الكلام لسان، وفي التصوف لسان، وكثيراً ما تتناقض هذه الألسن وتتضاد، فبينما ترى أحدهم ينفي الصفات ويؤولها ويرد أدلتها الثابتة اعتماداً على العقل إذ هو يضع هذا العقل على عتبة باب التصوف، فيقبل أقوال الشيوخ بلا سند أو تمحيص؛ بل يشيد أبنية من الأحوال والمقامات استناداً إلى الأذواق والمواجيد والرؤى والمنامات والهواتف؟!!

عجيب لا يشبه نفس أئمة السلف في كتابه « منازل السائرين » ففيه أشياء مُطربة وفيه أشياء مُشكلة ، ومن تأمله لاح له ما أشرتُ إليه ، والسنة المحمدية صَلِفة ولا ينتهض الذوق والوجد إلا علىٰ تأسيس الكتاب والسنة»(١).

وقال شارح الطحاوية: «وإذا عرف أن توحيد الإلهية هو التوحيد الذي أرسلت به الرسل ... فلا يلتفت إلىٰ قول من قسّم التوحيد إلىٰ ثلاثة أنواع وجعل هذا النوع توحيد العامة ... ولا شك أن النوع الثاني والثالث من التوحيد الذي ادعوا أنه توحيد الخاصة ، وخاصة الخاصة ينتهي إلىٰ الفناء الذي يشمر إليه غالب الصوفية ، وهو درب خطر يفضي إلىٰ الاتحاد ، انظر ما أنشده شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري ـ رحمه الله ـ... ولو سلك الألفاظ الشرعية التي لا إجمال فيها كان أحق مع أن المعنىٰ الذي حام حوله لو كان مطلوباً منا لنبّه الشارع عليه ودعا الناس إليه وبيّنه ، فإن علىٰ الرسول البلاغ المبين ، فأين قال الرسول ﷺ هذا توحيد العامة ، وهذا توحيد الخاصة ، وهذا توحيد خاصة الخاصة ؟ أو ما يقرب من هذا المعنىٰ ؟ أو أشار إليه ؟»(٢).

وفي ختام هذا المبحث:

مناجاة الهروي

أشير إلىٰ مُؤلَّف للهروي بعنوان: « مناجاة عبدالله الأنصاري » وهو باللغة الفارسية « إلهي نامه » ذكره الدكتور محمد سعيد الأفغاني في رسالته

(١) سير أعلام النبلاء ١٨/ ٥٠٩.

(٢) شرح الطحاوية ١/ ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦.

الدكتوراه عن الهروي ، وقد ذكر هذا الكتاب ، وهو عبارة عن أدعية ومناجاة باللغة الفارسية ، وقد اشتهرت في بلاد أفغانستان وإيران وباكستان والهند.

قال: وكانت تذكر في كثير من مناجاة الفضلاء و محافلهم الأدبية[١].

وحيث كان الأفغاني ملماً باللغة الفارسية والأفغانية ، فقد ترجم كثيراً منها وضمنها في كتابه ، وسأذكر بعضاً منها لمعرفة مدىٰ توافق بعض هذه الأدعية مع مسلكه العام الذي عرفناه من خلال كلامه المتقدم[٢].

فمن ذلك قوله:

«إلهي: إذا كنت تعلم أن العبد محتاج؛ فإذن الدعاء والطلب منك لجاج[٣].

إلهي كنت كثيراً من الأيام أطلبك فأجد نفسي؛ وأنا الآن أطلب نفسي فأجدك.

---

(١) انظر: شيخ الإسلام الهروي للدكتور محمد سعيد الأفغاني ص ١٠٣ ، ٣١٨ ، وذكر أن هذا الكتاب مطبوع في طهران باللغة الفارسية تحت عنوان: « مناجاة ومقالات خواجه عبدالله الأنصاري».

(٢) وإن كان الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث والتوثيق ، ولكنها على كل حال شواهد واعتبارات لما سبق.

(٣) وله نحو هذا في نفحات الأنس ص٤٣٣ ، ٤٣٥ حيث يقول: «الدعاء ليس مذهب الصوفية؛ لأنهم ناظرون إلى حكم الكتاب السابق؛ إذ هو مكتوب فيه ما كان ، وما هو كائن إلى الأبد... ثم يقول: وليس المراد أنك لا تدعوه ، ولا تقرأ الأوراد؛ فأنا أقرأ في كل ليلة ونهار ورداً قدر ما ينشيء الكاتب فصلاً ، ولا أريد منه شيئاً؛ لأن ذكر اللسان إنما هو لامتثال أمره ، وما قصدي غير هذا » .

إلهي: إذا كانت لك نار الفراق؛ فلماذا خلقت نار الجحيم ؟.

إلهي: إن كل الناس يخاف من يوم الجزاء؛ لكن عبدالله يخاف من الأزل ؛ لأن ما ثبت في الأزل لا يبدّل.

إلهي: لا أعرف أأشتكي من الوجود أم أشتكي من العدم؟ والحال أن الشكاية من الوجود محال ، ومن العدم ليس بمعقول.

إلهي: كل الدنيا تلبيس ، وأن من يحبها أقبح من إبليس.

إلهي: إن الأجير راضٍ منك ، وإن العارف ينفر من الماضي والمستقبل.

إلهي: لست مسروراً ، ولا بائساً ، ولا صحيحاً ، ولا مريضاً ، ولا قريباً ، ولا مهجوراً.

إلهي: سواء عليّ أن أكون موجوداً أو معدوماً ، فأخرجني من تلاطم الغم إلىٰ ساحل السرور.

إلهي: لو تريد أن تطلبني فاطلبني من نفسي ، ولو تريد ذاتك ففهمني بك.

إلهي: ماذا أفعل بالجنة ؟ ولماذا ألعب بالحور ؟ بل أريد أن تعطيني البصيرة التي أجعل بواسطتها من كل نظرة جنة.

إلهي: إن قِبلةَ العارفين في الحقيقة هي شمسُ وجهك ، وإن محرابَ القلوب هو جمالُ عينك ، وإن المسجد الأقصىٰ للقلوب هو حرم طريقك ، انظر إلينا لأننا بانتظارك»[1].

---

(١) انظر شيخ الإسلام الهروي ص ٣٠٨ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣١٨



القسم الثاني

تحقيق كتاب مدارج السالكين

من أول منزلة المكاشفة إلى آخر الكتاب



فصـل

قال صاحب المنازل:

منزلة المكاشفة

«بـابُ المكَاشَـفةِ»[١] قَـالَ اللهُ تَعَـالىٰ: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [الـنجم: ١٠]، وجـه احتجاجـه بإشـارة الآيـة : أن الله سـبحانه كـشف لعبـده ﷺ مـا لـم يكشفه لغيره. وأطلعه علىٰ ما لم يُطْلع عليه غيره. فحصل لقلبه الكريم من انكشاف الحقائق التي لا تخطر[٢] ببال غيره ما خصه الله به.

و« الإيحـاء » هـو الإعـلام الـسريع الخفـي ، ومنـه « الوحـا ، الوحـا»[٣] أي

---

(١) المكاشفة : مصدر كاشف وهو الإظهار والمباداة ، والأصل الكشف: وهو رفعك الشيء عما يواريه ويغطيه . انظر : اللسان ٩/ ٣٠٠ مادة (كشف) .
وفي اصطلاح الصوفية : الاطلاع علىٰ ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية كـالإيمان بحقـائق الأسـماء والـصفات ، وهـو عنـد معتـدليهم كـشف الحجاب أي: حجاب الظلمة ، حيث يرىٰ الحقائق مكاشفة بعين البصيرة لا بعين البصر ، وعند الغلاة: كشف الحجاب عن عين البصر حتىٰ يشاهد ويخاطب حقيقة الموجود ويفنىٰ فيه. انظر : معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ٢٤٦ ، والمعجم الصوفي د. عبدالمنعم الحفني ٢٠٨ ، ومعجم ألفاظ الصوفية د. حسن الشرقاوي ٢٤٢ .

(٢) في ج : « لا يخطر » .

(٣) ويجوز قصره (الوحَىٰ) وله معاني أخرىٰ كالنار والملك والسيِّد الكبير والعجلة . أما (الوحْي) بالياء؛ فكما يطلق علىٰ الإعلام السريع ، يطلق أيضاً علىٰ الإشارة والكتابة والمكتوب والرسالة والإلهام والصوت . انظر : الصحاح ٦/ ٢٥٦٠ (وحي) ، والقاموس

الإسراع الإسراع.

وقوله: «ما أوحىٰ» أبهمه لعِظَمه. فإن الإبهام قد يقع للتعظيم؛ ونظيره قوله تعالىٰ ﴿فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ۝٧٨﴾ [طه: ٧٨]، أي: أمر عظيم فوق الصفة.

قال الشيخ: «**المكَاشفةُ: مُهادَاةُ السِّرِّ بينَ مُتباطنَين**».

يريد: أن «المكاشفة» إطلاع أحد المتحابين المتصافيين صاحبه علىٰ باطن أمره وسره.

وقوله: «**مُهادَاةُ السِّرِ**» أي: تردد السر علىٰ وجه الألطاف والمودّة.

وقوله «**بيَن مُتباطِنَين**» يعني بالمتباطنين[1]: باطن المكاشِف والمكاشَف، فيحمل سر كل منهما إلىٰ الآخر، كما يحمل إليه هديته. فيَسري سرُّ كل واحد منهما إلىٰ الآخر. وإذا بلغ العبد في مقام المعرفة إلىٰ حدٍّ؛كأنه يطالع ما اتَّصف به الرب سبحانه من صفات الكمال، ونعوت الجلال. وأحسَّت[2] روحه بالقرب الخاص الذي ليس[3] كقرب المحسوس من المحسوس - حتىٰ يشاهد رفع الحجاب بين روحه وقلبه، وبين ربه. فإن حجابه هو نفسه. وقد رفع الله

المحيط ٤/ ٥٨٥ (وحي).

(١) في أ، ب، غ: «المتباطنين».

(٢) في ب: وحسّت.

(٣) في أ، ب، حـ، غ: «الذي ليس هو كقرب ...».

سبحانه عنه ذلك الحجاب بحوله وقوته - أفضىٰ القلب والروح حينئذ إلىٰ الرب. فصار يعبده كأنه يراه. فإذا تحقق بذلك، وارتفع عنه حجاب النفس، وانقشع عنه ضبابُها ودخانُها وكشطت[1] عنه سحبها وغيومها، فهنالك[2]

يقال له:

بدا لك سرٌّ طال عنك اكتتامُهُ — ولاح صباحٌ كنت أنت ظلامه
فأنت حجاب القلب عن سرِّ غَيبه — ولولاك لم يطبع عليه ختامُهُ
فإن غبت عنه حلَّ فيه وطنّبت[3] — علىٰ منكب الكشف المصون خيامه
وجاء حديثٌ لا يُملّ سماعه — شهيٌّ إلينا نثرُه ونظامُهُ
إذا ذكرته النفس زال عناؤها — وزال عن القلب الكئيب قتامه[4]

---

(١) في أ، ب، حـ، غ: (كشطت) بحذف الواو.

(٢) في ط: «هنالك».

(٣) طنّبت: أصلها من (الطُّنُب) بتسكين النون وضمها وهو حبل الخباء والبيت والسرادق. وطنّب بالمكان: أي أقام به. وطنّبه: أي مدّه بأطنابه وشدّه. انظر: الصحاح ١/ ١٧٢ (طنب)، واللسان ١/ ٥٦١، ٥٦٢.

(٤) القائل أبو العباس أحمد بن العريف ت ٥٣٦ من علماء الصوفية في القرن السادس. انظر: إيقاظ الهمم في شرح الحكم لأحمد بن محمد الحسيني ص٤١٢، ٤١٣، وتقريب الوصول لمعرفة الله والرسول ٢٦٢ لأحمد زيني، ومقدمة كتاب مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة لابن العريف ٢٨. والبيت الأخير عندهم هكذا:

إذا سمعته النفس طاب نعيمها — وزال عن القلب المعنّىٰ غرامه

فلذلك قال الشيخ: «وَهِي فِي هَذَا البَابِ: بُلُوغُ مَا وَرَاء الحِجَابِ[1] وُجُوداً».

وقوله [١٤٣/ ب]: «وُجُوداً» احتراز من بلوغه سماعاً وعلماً. وكثيراً ما يلتبس علىٰ العبد أحدهما بالآخر. فأين وجودُ الحقيقة من العلم بها ومعرفتِها؟ كما تقدم ذلك مراراً. فتعلق العلم بالقلب شيء؛ واتصافه بالمعلوم شيء آخر.

فمن الناس من يتعلق به سماع ذلك دون فهمه، ومنهم من يتعلق به[2] فهمه دون حقيقته. والتعلق الكامل: أن يتعلق به وجوده، فلذلك قال: «بلوغُ ما وَرَاء الحجَابِ وُجُوداً».

---

(١) كلمة: (حجاب) وردت كثيراً في الكتاب وهي من الألفاظ الدارجة علىٰ ألسنة القوم، وقد فسّر الصوفية مراد الهروي - رحمه الله - بالحجاب هنا أنه حجاب العلم، وهو الذي درج عليه أشهر شرّاح المنازل من الصوفية. انظر: شرح عبدالرزاق الكاشاني ٢٧٩، وشرح التلمساني ٢/ ٥١٠.

وقد زهَّدوا السالكين في العلم وهوّنوا من أمره واعتبروه حجاباً يمنع من المكاشفات والتجليات، وابن القيم - رحمه الله - فسّر الحجاب بما يحجب العبد والقلب عن الوصول إلىٰ الله، وهذا علىٰ حمل كلام الهروي علىٰ أحسن الوجوه، وإلا فإن لفظ الحجاب عندهم هو كل ما ستر مطلوبك عن عينك كما يقوله عارفهم ابن عربي في كتابه (اصطلاحات الصوفية) ٢٣، أو هو انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحقائق. كما يعرفه الكاشاني في (معجم اصطلاحات الصوفية) ٨١، وهو تعريف عام يدخل فيه العلم ويكون بعض أفراد هذا الحجاب، فتارة يصرحون بأنه العلم كما سبق من تفسير التلمساني والكاشاني لكلام صاحب المنازل، وتارة يذكرون معناه العام كما في كلام ابن عربي والكاشاني في معجمه.

(٢) في أ: «في فهمه».

درجات المكاشفة

الدرجة الأولى

قال الشيخ: «وهيَ عَلَىٰ ثلاثِ درجاتٍ. الدَّرجةُ الأُولَىٰ: مُكاشفةٌ تَدلُّ عَلَىٰ التّحقيقِ الصَّحِيحِ. وَهيَ لاَ تَكُونُ مُستَدَامةً. فَإذا كَانتْ حِيناً دُونَ حِينٍ ، وَلَمَ يعَارضْهَا تَفرُّقٌ ، غيرَ أنّ الغينَ ربّما شَابَ مقَامهُ ، علىٰ أَنّه قدْ[1] بَلَغَ مبْلغاً لا يلْفِتُهُ قَاطعٌ. ولا يلْوِيهِ سَبَبٌ ، ولا يقْتطعُه حَظٌّ. وهي دَرَجَةُ القَاصِدِ. فَإذَا

الدرجة الثانية

استَدَامَتْ فَهيَ الدَّرجةُ الثَّانيةُ».

«المكاشفة» الصحيحة: علوم يحدثها الرب سبحانه وتعالىٰ في قلب العبد. ويطلعه[2] بها علىٰ أمور تخفىٰ علىٰ غيره. وقد يواليها سبحانه ، وقد يمسكها عنه بالغفلة عنها ، ويواريها عنه بالغين[3] الذي يغشىٰ قلبه. وهو أرق الحجب ، أو[4] بالغيم[5]. وهو أغلظ منه ، أو بالرّان. وهو أشدُّها.

---

(١) «قد» ساقطة من ب ، حـ ، غ.

(٢) في ج : « ويطَّلع ».

(٣) الغين : الغطاء . يقال : غين علىٰ قلبه أي: غُطّي عليه . انظر القاموس المحيط ٣/ ٤٣٧ ، واللسان ١٣/ ٣١٦ ، وقال ابن الأثير في النهاية ٣/ ٤٠٣ عند شرح الحديث : « أراد ما يغشاه من السهو الذي لا يخلو منه البشر؛ لأن قلبه أبداً كان مشغولاً بالله تعالىٰ؛ فإن عرض له وقتاً ما عارضٌ بشري يشغله عن أمور الأمة والملة ومصالحهما ، عدّ ذلك ذنباً وتقصيراً ، فيفزع إلىٰ الاستغفار » ، وذكر نحوه الزمخشري في الفائق ٣/ ٨٢ .

(٤) في ج : « وبالغيم » .

(٥) الغيم في اللغة : يطلق علىٰ السحاب ، وعلىٰ الغيظ ، وعلىٰ العطش، وعلىٰ حرّ الجوف ؟ انظر: الصحاح ٥/ ١٩٩٩ ، وجمهرة اللغة ٣/ ١٥٣ ، وبعضهم يرىٰ أن الغين والغيم بمعنىٰ واحد . انظر : النهاية ٣/ ٤٠٣ ، والفائق ٣/ ٨٢ ، واللسان ١٣/ ٣١٦ .

فالأول: يقع للأنبياء عليهم السلام. كما قال النبي ﷺ: «إنه ليَغَانُ علىٰ قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم أكثر من سبعين مرّة»(١).

والثاني: يكون للمؤمنين. والثالث: لمن غلبت عليه الشقوة(٢). قال الله تعالىٰ: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤] قال ابن عباس(٣) وغيره: هو الذَنبُ بعد الذّنب يغطي القلبَ، حتىٰ يصير كالران عليه(٤).

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٧٥ (٢٧٠٢) كتاب الذكر والدعاء، وأحمد في مسنده ٤/ ٢١١، وأبو داود في باب الاستغفار من كتاب الصلاة ٢/ ١٧٧ (١٥١٥).
والبخاري في الكبير ٢/ ٤٣ جميعهم من حديث الأغرّ المزني بلفظ: «إنه ليغان علىٰ قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة».
أما ما ذكره ابن القيم بلفظ: «سبعين مرة» فهو من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ولفظه: «والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة» عند البخاري ١١/ ١٠١، كتاب الدعوات، باب استغفار النبي ﷺ في اليوم والليلة، وليس فيه ذكر الغين.

(٢) ذكر ابن كثير نحو هذا التقسيم فقال: «والرين يعتري قلوب الكافرين، والغيم للأبرار والغين للمقرَّبين» تفسير ابن كثير ٤/ ٤٨٥.

(٣) هو: عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب ابن عم رسول الله ﷺ حبر الأمة وترجمان القرآن، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين وصحب النبي ﷺ نحواً من ثلاثين شهراً، مات بالطائف سنة ٧٨هـ وعمره ٧١ سنة انظر: التاريخ الكبير ٥/ ٣، وطبقات ابن سعد ٢/ ٢٧٨، والإصابة ٦/ ١٣٠.

(٤) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٣٠/ ٦٣ مسنداً إلىٰ ابن عباس قال: «طبع علىٰ قلوبهم ما كسبوا»، وابن أبي حاتم في تفسيره المسمىٰ (تفسير القرآن العظيم) ١٠/ ٣٤٠٩، وجاء هذا المعنىٰ عن حذيفة ـ رضي الله عنه ـ وعدد من التابعين كمجاهد وقتادة والحسن، أخرجها ابن جرير في الموضع السابق، وابن أبي حاتم، وانظر: تفسير ابن كثير ٤/ ٤٨٥، والدر المنثور ٨/ ٤٤٦، ٤٤٧.

الحجب العشرة

والحجُبُ عشرة: حجاب التعطيل، ونفي حقائق الأسماء والصفات. وهو أغلظها. فلا يتهيأ لصاحب هذا الحجاب أن يعرف الله، ولا يصل إليه ألبتة إلا كما يتهيأ للحجر أن يصعد إلىٰ فوق.

الثاني: حجاب الشرك، وهو أن يتعبّد قلبُه لغير الله.

الثالث: حجاب البدعة القولية، كحجب أهل الأهواء، والمقالات الفاسدة علىٰ اختلافها.

الرابع: حجاب البدعة العملية [1]. كحجاب [2] أهل السلوك المبتدعين في طريقهم وسلوكهم.

الخامس: حجاب أهل الكبائر الباطنة، كحجاب أهل الكبر والعجب، والرياء والحسد، والفخر والخيلاء ونحوها.

السادس: حجاب أهل الكبائر الظاهرة، وحجابهم أرقُّ من حجاب إخوانهم من أهل الكبائر الباطنة، مع كثرة عباداتهم، وزهاداتهم واجتهادهم [3]. فكبائر هؤلاء أقرب إلىٰ التوبة من كبائر أولئك. فإنها قد صارت مقاماتٍ [4] لهم

---

(١) في أ: «العلمية».

(٢) في أ: «كحجب».

(٣) في أ ب غ ط: «اجتهاداتهم».

(٤) المقامات: جمع مقام ومعناه عند الصوفية: مقام العبد بين يدي الله عز وجل بما يقوم به من مجاهدات وعبادات، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلىٰ مقام إذا لم يستوف أحكام ذلك

لا يتحاشون من إظهارها وإخراجها في قوالبَ عبادةٍ ومعرفةٍ. فأهل الكبائر الظاهرة: أدنىٰ إلىٰ السّلامة منهم. وقلوبُهم خير من قلوبهم.

السابع: حجاب أهل الصغائر.

الثامن: حجاب أهل الفضلات، والتوسّع في المباحات.

التاسع: حجاب أهل الغفلة عن استحضار ما خُلقوا له وأُريد منهم، وما لله عليهم من دوام ذكره وشكره وعبوديته.

العاشر: حجاب المجتهدين من[1] السالكين، المشمّرين في السّير عن المقصود.

فهذه عشر[2] حُجُب بين القلب [٣٤٢/ أ] وبين الله سبحانه وتعالىٰ، تحول بينه وبين هذا الشّأن.

وهذه الحجُبُ تنشأ من أربعة عناصر: عنصر النفْس، وعنصر الشيطان، وعنصر الدنيا، وعنصر الهوىٰ. فلا يمكن كشف هذه الحجب مع بقاء أصولها وعناصرها في القلب ألبتة.

المقام، والمقامات مثل التوكل والرضىٰ والتسليم والقناعة. انظر: عوارف المعارف للسهروردي ص٤٢٣-٤٢٥، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ١٠١، والمعجم الصوفي للحفني ٢٣٧. وسيأتي بيان الفرق بين المقام والحال. انظر ٣٣٨٣.

(١) «من» ساقطة من جميع النسخ.

(٢) في أ ب ج غ حـ: «عشرة».

وهذه الأربعة [1]: تفسد القول، والعمل، والقصد، والطريق، بحسب غلبتها وقلّتها. فتقطع طريق القول والعمل والقصد: أن يصل إلىٰ القلب. وما وصل منه إلىٰ القلب قطعت عليه الطريق: أن يصل إلىٰ الربّ. فبين القول والعمل؛ وبين القلب مسافة يسافر فيها [2] العبد إلىٰ قلبه ليرىٰ عجائب ما هناك [3]. وفي هذه المسافة قطّاع الطريق المذكورون. فإن حاربهم وخلص العمل إلىٰ قلبه دار فيه. وطلب النفوذ من هناك إلىٰ الله. فإنه لا يستقر دون الوصول إليه ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]، فإذا وصل إلىٰ الله سبحانه أثابه عليه مزيداً في إيمانه ويقينه، ومعرفته وعقله. وجمّل به ظاهرَه وباطنَه. فهداه به لأحسن الأخلاق والأعمال. وصرف به عنه [4] سيئ الأخلاق والأعمال. وأقام الله سبحانه من ذلك العمل للقلب جنداً يحارب به قطاع طريق الوصول إليه [5]. فيحارب الدنيا بالزهد فيها، وإخراجها من قلبه [6] - ولا يضره أن تكون في يده وبيته - وقوة يقينه بالآخرة. و[7] يحارب الشيطان بترك

(١) في ط زيادة: «العناصر».

(٢) في ب: «يسافر بها».

(٣) في ط: «هنالك».

(٤) به: ساقط من أ ب غ حـ.

(٥) في ط: «قطاع الطريق للوصول إليه».

(٦) في أ ب غ: «وإخراجها عن يده».

(٧) الواو: ساقطة من ط.

الاستجابة لداعي الهوىٰ. فإنْ الشيطان مع الهوىٰ لايفارقه. ويحاربُ الهَوىٰ بتحكيم الأمر المطلق، والوقوفِ معه، بحيث لا يبقىٰ له هوىٰ فيما يفعله ويتركه. ويحاربُ النفسَ بقوة الإخلاص.

هذا كله إذا وجد العملُ منفذاً من القلب إلىٰ الرب سبحانه وتعالىٰ. وإن دار فيه ولم يجد منفذاً: وثبتْ عليه النفسُ، فأخذَتْه وصيّرتْه جنداً لها. فصالت به وعَلَت وطغت. فتراه أزهد ما يكون، وأعبد ما يكون، وأشده اجتهاداً [1]، وهو أبعد ما يكون عن الله [2]. وأصحابُ الكبائر أقرب قلوباً إلىٰ الله منه، وأدنىٰ إلىٰ الإخلاص [3].

فانظر إلىٰ السجَّاد العباد. الزاهد الذي بين عينيه أثر السجود. كيف أورثه طغيان عمله: أن أنكر علىٰ النبي ﷺ [4]، وأورث أصحابَه [5] احتقار المسلمين،

---

(١) في أ: «وأشدّ».

(٢) «عن الله» ساقط من ب غ، وفي ج «من الله».

(٣) في ج ب غ حـ ط زيادة: «الخلاص» وفي أ: «إلىٰ الخلاص».

(٤) يعني ذا الخويصرة التميمي الذي قال للنبي ﷺ حينما كان يقسم قسماً: يا رسول الله اعدل، فقال له رسول الله ﷺ: «ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل قد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل» رواه البخاري ومسلم من حديث أبي سعيد، فتح الباري ٦/ ٦١٧ (٣٦١٠) و ١٠/ ٥٥٢ (٦١٦٣)، ١٢/ ٢٩٠ (٦٩٣٣)، ومسلم في كتاب الزكاة ٢/ ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٤ (١٠٦٤).

(٥) يعني بأصحابه: الخوارج الذين خرجوا علىٰ علي رضي الله عنه، وانتشرت فتنتهم بعد ذلك حتىٰ قاتلوا أهل الإسلام، وتركوا أهل الأوثان، وكفّروا أهل الكبائر، واستحلوا دماءهم وأموالهم.

حتىٰ سلّوا عليهم[1] سيوفهم، واستباحوا دماءهم.

وانظر إلىٰ الشرِّيب السِّكِّير. الذي كان كثيراً ما يؤتىٰ به إلىٰ النبي ﷺ، فيَحدُّه علىٰ الشراب[2]، كيف قامت به قوةُ إيمانه ويقينهِ، ومحبته لله ورسوله، وتواضعِه وانكسارِه لله. حتىٰ نهىٰ رسولُ الله ﷺ عن لعنته. فظهر بهذا: أن طغيانَ المعاصي أسلمُ عاقبة من طغيان الطاعات.

وقد روىٰ الإمام أحمد[3] في كتاب الزهد: «أن الله سبحانه أوحىٰ إلىٰ موسىٰ

---

(١) عليهم: ساقط من ج.

(٢) يشير إلىٰ ما أخرجه البخاري ـ رحمه الله ـ في صحيحه من حديث عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أن رجلاً كان علىٰ عهد النبي ﷺ اسمه عبدالله ويلقب حماراً وكان يُضحِك رسول الله ﷺ وقد جلده في الشراب، فأُتي به يوماً فأمر به فجُلد فقال رجل من القوم: اللهم العنه ما أكثر ما يؤتىٰ به ما أكثر ما يؤتىٰ به، فقال النبي ﷺ: «**لا تلعنوه فوالله ما علمت أنه يحب الله ورسوله**»، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر ١٢/ ٧٥ (٦٧٨٠)، وأخرجه عبدالرزاق في المصنف ٩/ ٢٤٦ (١٧٠٨٢)، وفي ٧/ ٣٨١ (١٣٥٥٢)، من حديث زيد بن أسلم، والبغوي في شرح السنة من حديث عمر ١٠/ ٣٣٦ (٢٦٠٦)، باب ما يكره من لعن الشارب، وذكر ابن حجر ـ رحمه الله ـ في الموضع السابق أنه يسمىٰ عبدالله الحمار، ونقل عن ابن عبدالبر أنه عبدالله ابن النعيمان وهو غير الصحابي المشهور عياض بن حمار ـ رضي الله عنه ـ وقد وهم محقق المطبوع محمد الفقي ـ رحمه الله ـ فظنه عياض بن حمار. انظر هامش المطبوع ٣/ ٢٢٥.

(٣) هو أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس الذُّهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي آخر الأئمة الأربعة، وأحد الأئمة الأعلام وحّفاظ الإسلام، ناصر السنة، وقامع البدعة، ولد ببغداد سنة مائة وأربع وستين في ربيع الأول، وتعلم العلم في

ﷺ: يا موسىٰ، أنذر الصدّيقين، فإني لا أضع عدلي علىٰ أحد إلا عذَّبتُه، من غير أن أظلمَه. وبشّر الخطَّائين. فإنه لا يتعاظمني ذنبٌ أن أغفرَه»[1]. فلنرجع إلىٰ شرح كلامه.

ف[2] قوله: «**مكاشَفَةٌ تدلُّ عَلَىٰ التَّحقيقِ الصَّحيحِ**»، كل يدعي: أن [٣٤٢/ ب] التحقيق الصحيح معه.

وكل يدّعون وصالَ ليلىٰ ... وليلىٰ لا تقرُّ لهم بذاك[3]

صغره، ورحل في طلب الحديث، وصنّف فيه كتابه العظيم (المسند) وله مصنفات كثيرة، توفي - رحمه الله - سنة إحدىٰ وأربعين ومائتين في شهر ربيع الأول يوم الجمعة وعمره سبع وسبعون سنة. انظر: مختصر مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي اختصار عبدالمحسن بن عبدالله بن عبدالمحسن، ص٧ وما بعدها، والتاريخ الكبير للبخاري ٢/ ٥، وطبقات ابن سعد ٧/ ٢٥٣.

(١) أخرجه الإمام أحمد في كتاب الزهد ص١١٦ (٣٧٤) عن داود - عليه السلام - وليس عن موسىٰ، قال الإمام أحمد: أخبرنا هاشم أخبرنا صالح عن أبي عمران الجوني عن أبي الجلد أن الله تبارك وتعالىٰ أوصىٰ إلىٰ داود - عليه السلام -: «**يا داود أنذر عبادي الصديقين فلا يعجبن بأنفسهم ولا يتكلنّ علىٰ أعمالهم؛ فإنه ليس أحد من عبادي أنصبه للحساب، وأقيم عليه عدلي إلا عذّبته من غير أن أظلمَه، وبشّر الخطائين أنه لا يتعاظمني ذنب أن أغفره وأتجاوز عنه**».
وأخرجه أبو نعيم في الحلية ٦/ ٥٧ من هذا الطريق، وفي ٨/ ١٩٥ من طريق آخر. قال: حدثنا أبي ثنا، أبو الحسين ثنا عبدالله بن محمد بن سفيان حدثني محمد بن سيرين ثنا عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن أبي رواد عن أبيه قال وذكره.

(٢) الفا: ساقطة من أ ب غ حـ ط.

(٣) نسبه أحمد قبش في كتابه «مجمع الحكم والأمثال» ص١٨١ لأبي العتاهية ولم أجده في

[إذا اشتبكت دموعٌ في خدود تبيَّن من بكىٰ ممن تباكىٰ][1][2]

وليس التحقيق الصحيح: إلا المطابق لما عليه الأمر في نفسه. وهو في العلم: الكشف المطابق [لما أخبرت به الرسل. وفي الإرادة: الكشف المطابق][3] لمراد الربّ الديني من عبده[4]. وقولُنا « الدِّيني » احتراز من مراده الكوني. فإن كل ما في الكون موجَب هذه الإرادة.

الكشف الصحيح

فالكشف الصحيح: أن يعرف الحق الذي بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، معاينة لقلبه. وتتجرد[5] إرادة القلب له. فيدور معه وجوداً وعدما. هذا هو التحقيق الصحيح. وما خالفه فغرور قبيح[6].

قوله: «وَهي أَنْ[7] تكونَ مُسْتدامةً » ، هكذا رأيته في نسخ. وفي أخرىٰ «وهي لا[8] تكونُ مُسْتديمةً » وكأن هذا الثاني أصح. لأن سياق الكلام يدل علىٰ ذلك ،

ديوانه ، وأورده صاحب معجم لآلي الشعر إميل يعقوب ، ولم ينسبه لأحد ص ٢٧٥ .

(١) البيت الثاني ساقط من الأصل وأثبته لاتفاق النسخ وكذا المطبوع علىٰ إيراده

(٢) البيت للمتنبي هكذا [إذا اشتبهت ...] انظر: شرح ديوان المتنبي لعبدالرحمن البرقوقي ٢/ ١٣٢ .

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من أ ب غ حـ .

(٤) في الأصل : « من عنده » ولعل الأقرب ما أثبته لاتفاق النسخ عليه واتساق دلالة اللفظ عليه .

(٥) في حـ غ : « ويتجرد » ، وط : « ويجرد » .

(٦) في أ ب حـ غ : « ففرار » .

(٧) في باقي النسخ وط: « وهي لا تكون » .

(٨) في باقي النسخ وط : «وهي أن تكون» وكذا في متن المنازل ٩٢ : وتصحيحه ـ رحمه الله ـ .

وأنها غير مستدامة في الدرجة الأولىٰ. فإذا استدامت صارت في الدرجة الثانية. وبذلك يحصل الفرق[1] بين الدرجتين. وإلا فلو كانت مستدامة فيهما كانت[2] الدرجتان واحدة.

قوله: «فَإِذَا كَانَتْ حِيناً دُونَ حينٍ، وَلَمْ يَعَارِضْهَا[3] تفرّقٌ». يعني: فهي الدرجة الأولىٰ، بشرط أن لا يقطع حكمها تفرق. ولهذا قال «لم يعارضها» ولم يقل «لا يعرض لها» فإن التفرق لا بد أن يعرض؛ لكن لا يعارضها ويقاومها بحيث يزيلها. فإن العارض إذا عرض للقلب كرهه ومحاه، وأزاله بسرعة.

وأما المعارض[4]: فإنه يزيل الحاصل ويخلفُه. فيصير الحكمُ له. فلذلك قال: «غَيرَ أَنَّ الغَينَ ربَّما شَابَ مقامه، عَلَىٰ أَنَّه قَدْ بَلغَ مبْلغاً» إلىٰ آخره. يعني: أن لوازم البشرية لابد له منها. ولو لم يكن إلا أخفها، وهو الحجاب الرقيق

للفظ الثاني: «وهي لاتكون مستدامة» الموجود في نسخ أخرىٰ هو الأقرب لسياق الكلام وموافقته للدرجة الثانية حيث قال صاحب المنازل عنها: «... فإذا استدامت فهي الدرجة الثانية وذلك يدل علىٰ أن الدرجة الأولىٰ لا تكون مستديمة».

(١) في ط: «يحصل الاختلاف».

(٢) في ط: «لكانت الدرجتان».

(٣) في متن المنازل ٩٢ هكذا: «لم يعارضه تفرق» وكذا في شرح المنازل لعبدالرزاق الكاشاني ٢٧٩.

(٤) في أ ب حـ غ: «وأما التعارض».

الذي يعرض لقلبه ، وهو « الغين » لكنه لا يضره « لأنه قد بلغ مبلغاً لا يلفته قاطع » أي لا توجب له القواطعُ التفاتَ قلبه عن مقامه إليها ، بل إذا لحظها بقلبه فر منها ، كما يفر الظبيُ من الكلب[1] إذا أحسَّ به «ولا يلويه سبب» أي لا يعوج قصده للحق سبب من الأسباب ، ولا يردّه عنه.

قوله: «ولا يَقْطعُه حظٌّ» أي لا يقطعه عن بلوغ مقصوده حظ من الحظوظ النّفسية. و « القاصد » في هذه الدّرجة: هو الذي قد ظفر بالقصد الذي لا يلقىٰ سبباً إلا قطعَه ، ولا حائلاً إلا منعَه ، ولا تحامُلاً إلا سهّله. فهذه درجة القاصد. فإذا استدامت وتمكّن فيها السالك فهي الدّرجة الثانية[2].

الدرجة الثالثة

قال الشيخ: « وَأمَّا الدَّرجةُ الثَّالثةُ: فَمُكاشَفَةُ عَينٍ ، لاَ مُكَاشَفَةُ عِلْمٍ. وَهيَ مكاشفةٌ لا تذرُ سمةً تشيرُ إلىٰ التذاذٍ ، أو تُلجئُ إلىٰ توقُّفٍ ، أَوْ تَنْزِلُ عَلَىٰ تَرَسُّمٍ[3] ، وَغَايةُ هذهِ المكَاشفةِ: المشاهَدةُ ».

إنما كانت هذه الدرجة «مكاشفة عين» لغلبة نور الكشف علىٰ القلب ، فتنزلت هذه المكاشفة من القلب. وحلّت منه محلَّ العلم الضروريِّ الذي لا يُمكن جحدُه ولا تكذيبُه؛ بل صارت للقلب بمنزلة المرئيّ للبصر ، والمسموعِ [٣٤٣/ أ] للأذن والوجدانيَّاتِ للنفس. وكما[4] أن المشاهدةَ

---

(١) في حـ غ ط زيادة : « الصائد ».

(٢) في أ ب غ حـ : « الثالثة ».

(٣) في ط : « أو تنزل إلىٰ رسم ».

(٤) في ج : « أو كما ».

بالبصر لا تصح إلا مع صحة القوة المدركة ، وعدم الحائل - من جسم أو ظلمة ، وانتفاء البعد المفرط - فكذلك المكاشفةُ بالبصيرة تستلزمُ صحةَ القلب ، وعدمَ الحائل والشاغل ، وقربَ القلب ممن يكاشفُه بأسراره.

وليس مرادُ الشيخِ في هذا الباب: الكشفَ الجزئيّ المشترك بين المؤمنين والكفار ، والأبرار والفجار ، كالكشف عمّا في دار العبد أو في يده[1] ، أو تحت ثيابه ، أو ما حَمَلَتْ به امرأتُه ، بعد انعقاده ذكراً أو أنثىٰ ، وما غاب عن العيان من أحوال البلد[2] الشاسع ونحو ذلك. فإن ذلك يكون من الشّيطان تارة ، ومن النَّفْس تارة. ولذلك[3] يقع من الكفار ، كالنصارىٰ ، وعابدي النّيران والصلْبان. فقد كاشف ابن صياد[4] النبي ﷺ بما أضمره له وخبّأه. فقال له رسول الله ﷺ: «إنما أنت من إخوان الكهان»[5] فأخبر أن ذلك الكشف من جنس كشف

---

(١) في ط: « عما في دار إنسان أو عما في يده » .

(٢) في ط« العبد » .

(٣) في ج : « وكذلك » .

(٤) هو عبدالله بن صيّاد ، ويقال ابن صائد كان أبوه من اليهود ولا يُدرىٰ من أي قبيلة هو ، وهو الذي قيل فيه أنه الدجّال لانطباق صفاته عليه ، وكان يحلف علىٰ ذلك جابر بن عبدالله وعبدالله بن عمر ، وقيل هو دجّال من الدجّالة . ولد علىٰ عهد رسول الله ﷺ أعور مختوناً ، ومن ولده عمارة بن عبدالله بن صياد كان من خيار المسلمين من أصحاب سعيد بن المسيب.
انظر : الطبقات الكبرىٰ لابن سعد (القسم الثاني) ٢/ ٣٠٣، والإصابة لابن حجر ٧/ ٣٠٥ .

(٥) قصة ابن صياد أخرجها البخاري في صحيحه من حديث ابن عمر في كتاب الجهاد ٦/ ١٧١ ، باب كيف يعرض الإسلام علىٰ الصبي (٣٠٥٥)، وفي الأدب ١٠/ ٥٦٠، باب قول الرجل

الكهان، وأن ذلك قدْرُه، وكذلك مسيلمة الكذاب[1] - مع فرط كفره - كان يكاشف أصحابه بما فعله أحدُهم في بيته وما قاله لأهله؛ يخبره به شيطانُه، ليُغوي الناس. وكذلك الأسودُ العنسّي[2]، والحارثُ المتنبي[3] الدمشقي الذي

اخسأ (٦١٧٢) (٦١٧٣)، ومسلم في الفتن ٤/ ٢٢٤٠ حديث (٢٩٢٤)، وفيه قال ﷺ: «قد خبأت لك خبيئاً فقال ابن صياد»: «هو الدُّخُّ» فقال ﷺ: «اخسأ فلن تعدوَ قدرك». أما اللفظ الذي ذكره ابن القيم: «إنما أنت من إخوان الكهان» فليس في جميع روايات القصة ولعله اشتباه بقصة النبي ﷺ مع حمَل بن مالك بن النابغة الهذلي في أمردية الجنين التي قضىٰ بها النبي ﷺ علىٰ المرأة فاعترض حمَل علىٰ النبي ﷺ بكلام مسجوع فقال ﷺ: «إنما هذا من إخوان الكهان» والقصة في الصحيحين وغيرهما. انظر: البخاري ١٠/ ٢١٦، كتاب الطب، باب الكهانة ومسلم في القسامة ٣/ ١٣٠٩ (١٦٨١).

(١) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الوائلي، ولد ونشأ باليمامة في نجد قرب العيينة قيل: كان اسمه هارون وقيل: كان اسمه مسلمة فصغَّره المسلمون تحقيراً له، وجاء عام الوفود إلىٰ النبي ﷺ مع وفد بني حنيفة؛ ثم ارتدَّ وادّعىٰ النبوة وتوفي النبي ﷺ قبل القضاء عليه؛ فأرسل أبو بكر جيشاً بقيادة خالد ابن الوليد انهزم أمامه مسيلمة وقتل سنة ١٢ للهجرة. انظر: سيرة ابن هشام ٤/ ٢٢٢، والكامل لابن الأثير ٢/ ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٤٣، وشذرات الذهب ١/ ٢٣.

(٢) واسمه عيهلة بن كعب العنسي المذحجي من أهل اليمن ارتد عن الإسلام في زمن النبي ﷺ وادّعىٰ النبوة، وسمّىٰ نفسه رحمان اليمن، وتبعه عامة قبيلة مذحج قتل في زمن النبي ﷺ قبل وفاته بشهر واحد. انظر: الكامل لابن الأثير ٢/ ٢٢٧، والبداية والنهاية لابن كثير ٦/ ٣٠٧، وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ١٣.

(٣) هو الحارث بن سعيد من أهل دمشق، ويقال الحارث بن عبدالرحمن بن سعيد نزل دمشق وتعبد بها وتنسّك، ثم ارتدّ وادعىٰ النبوة، وصل خبره إلىٰ عبدالملك بن مروان فطلبه فاختفىٰ ببيت المقدس فأرسل له جنوداً فأتي به فحبسه، وأمر من يعظه ويعلمه، فأبىٰ ثم صلبه وقتله سنة تسع وسبعين. انظر: البداية والنهاية ٩/ ٢٧، تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر ٣/ ٤٤٢، لسان الميزان ٢/ ١٥١.

خرج في دولة عبد الملك بن مروان[1]، وأمثال هؤلاء ممن لا يحصيهم إلا الله.

وقد رأينا نحن وغيرُنا منهم جماعةً. وشاهد الناس من كشف الرهبان عباد الصليب ما هو معروف.

والكشف الرحماني من هذا النوع: هو مثل كشف أبي بكر[2] لما قال لعائشة[3] - رضي الله عنهما - : إن امرأته حاملة[4] بأنثى[5]، وكشف

(١) عبدالملك بن مروان بن الحكم أبو الوليد الخليفة الأموي ولد سنة ست وعشرين نشأ في المدينة وتعلم الفقه وسمع من عثمان وأبي هريرة وأبي سعيد وابن عمر وغيرهم، انتقلت إليه الخلافة بعد وفاة أبيه سنة ٦٥ للهجرة، وتوفي في شوال سنة ست وثمانين. انظر: المعرفة والتاريخ ١/ ٥٦٣، وتاريخ بغداد ١٠/ ٣٨٨، وفوات الوفيات ٢/ ٤٠٢.

(٢) هو صديق هذه الأمة أبو بكر عبدالله بن أبي قحافة من بني مرة بن كعب بن لؤي القرشي التيمي ولد بعد عام الفيل بسنتين وستة أشهر، سيد قريش وغنيهم وعالمهم بالأنساب، هو أول من آمن بالنبي ﷺ من الرجال، توفي رضي الله عنه في جمادىٰ الآخرة سنة ١٣ للهجرة وهو ابن ٦٣ سنة. انظر: فضائل الصحابة للإمام أحمد ١/ ٦٥، ومعجم الصحابة لابن قانع ٢/ ٦١، وطبقات ابن سعد ٣/ ١٧٠.

(٣) هي أمّ المؤمنين أم عبدالله عائشة الصديقة بنت أبي بكر - رضي الله عنهما -، أفقه نساء المسلمين، وأفضل نساء سيّد المرسلين، ولدت بمكة قبل الهجرة، وتزوجها النبي ﷺ وهي بنت ست وبنىٰ بها وهي بنت تسع في السنة الثانية من الهجرة، توفيت سنة ٥٧هـ وقيل ٥٨هـ. انظر: فضائل الصحابة للإمام أحمد ٢/ ٨٦٨، وطبقات ابن سعد ٨/ ٥٨، وأسد الغابة ٥/ ٥٠١.

(٤) في جميع النسخ سوىٰ ق: «حامل».

(٥) وامرأته هي حبيبة بنت خارجة بن زيد، وكانت حاملاً فولدت بعد موت أبي بكر وسميت أم كلثوم، والقصة كما أخرجها الإمام مالك في الموطأ ٢/ ٧٥٢ (٤٠) من كتاب الأقضية عن

عمـــــر[1] - رضي الله عنـــــه - وقــــد قـــــال[2] : يـــــا ســـــارية[3] ،

ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت : «إن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - كان نحلها جادّ عشرين وسْقاً من ماله بالغابة فلما حضرته الوفاة قال : والله يا بنيّة ما من الناس أحد أحب إليّ غنىً بعدي منك ، ولا أعزّ عليّ فقراً بعديٍّ منك ، وإني كنت نحلتك جادّ عشرين وسْقاً ، فلو كنتِ جددْتيه واحْتزتيه كان لك ، وإنما هو اليوم مال وارث ، وإنما هما أخواك وأختاك ، فاقتسموه على كتاب الله قالت عائشة: فقلت يا أبت ، والله لو كان كذا وكذا لتركته . إنما هي أسماء فمن الأخرىٰ ؟ فقال أبو بكر : ذو بطن بنت خارجة أُراها جارية». وأخرجها ابن سعد عن عروة من طريقين ، وفي الثاني منهما «قال : وذات بطن ابنة خارجة قد ألقيٰ في روعي أنها جارية فاستوصي بها خيراً ...». الطبقات الكبرىٰ ٣/ ١٤٥ . والبيهقي في السنن الكبرىٰ ٦/ ١٩٦ في كتاب الهبات ، وأخرجها أبو القاسم اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٩/ ١١٦ - ١١٨ (كرامات أولياء الله) ثم قال بعد سياقها : «فصدق الله ظن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - بما قاله ، وجعل ذلك كرامة له فيما أخبر به قبل ولادتها ، وأنها أنثىٰ وليست بذكر» . وانظر : الإصابة لابن حجر ١٢/ ١٩١ ، ونصب الراية للزيلعي ٤/ ١٢٢ .

(١) هو أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبدالعزىٰ القرشي العدوي أمير المؤمنين ، ثاني الخلفاء الراشدين ، ولد بعد عام الفيل بثلاث عشرة سنة ، وأسلم قبل الهجرة بخمس سنين؛ فكان إسلامه عزاً وقوة للإسلام والمسلمين بويع له بالخلافة يوم وفاة أبي بكر سنة ١٣ للهجرة ، وبقي خليفة عشر سنين ، وتوفي - رضي الله عنه - شهيداً سنة ٢٣ للهجرة . انظر: فضائل الصحابة للإمام أحمد ١/ ٢٤٤ ، والطبقات الكبرىٰ لابن سعد ٣/ ٢٦٦ ، والإصابة لابن حجر ٧/ ٧٤ .

(٢) في جميع النسخ سوىٰ ج ، ق : « لما قال » .

(٣) هو سارية بن زنيم بن عبدالله بن جابر بن سحيمة الدائلي قال ابن عساكر : له صحبة ، ولاّه عمر ناحية فارس . قال المرزباني : كان مخضرماً . وقال العسكري : روىٰ عن النبي ﷺ ولم

الجبل[1]. وأضعاف هذا من كشف أولياء الرحمن.

والمقصود: أن مرادَ القومِ بالكشف في هذا الباب أمرٌ وراءَ ذلك[2]. وأفضله

يلقه، وذكره ابن حبان في التابعين، وأمّره عمر ـ رضي الله عنه ـ علىٰ جيش، وسيّره إلىٰ فارس سنة ثلاث وعشرين للهجرة. انظر: الإصابة لابن حجر ٤/ ٩٦، ٩٧.

(١) وذلك حينما كان سارية بن زنيم قائد جيش المسلمين في نهاوند، ولاقىٰ العدو وهم في بطن واد وقد همّوا بالهزيمة. قال عبدالله بن عمر: «بينما عمر يخطب الناس يوماً جعل يصيح وهو علىٰ المنبر يا سارية الجبل يا سارية الجبل قال، فقدم رسول الجيش فسأله، فقال: يا أمير المؤمنين لقينا عدوّنا فهُزمنا فإذا بصايح يصيح يا سارية الجبل، يا سارية الجبل، فأسندنا ظهورنا بالجبل فهزمهم الله». وفي رواية: «فلم يلبث إلا يسيراً حتىٰ قدم سارية فقال: سمعت صوت عمر فصعدت الجبل». وفي أخرىٰ: «قال سارية فسمعت صوتاً يا سارية بن زنيم الجبل، يا سارية بن زنيم الجبل ظلم من استرعىٰ الذئب الغنم فعلوت بأصحابي الجبل ونحن قبل ذلك في بطن واد، ونحن محاصروا العدو ففتح الله علينا؛ فقيل لعمر بن الخطاب ما ذلك الكلام؟ فقال: والله ما ألقيتُ له إلا بشيء أُلقي علىٰ لساني»، والقصة رويت بألفاظ متقاربة، وطرق متعددة أكثرها من طريق نافع عن ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ، وأحسنها: طريق ابن وهب عن يحيىٰ بن أيوب عن ابن عجلان عن نافع عن ابن عمر، وقد أخرجها الإمام أحمد في فضائل الصحابة ١/ ٢٦٩ (٣٥٥)، واللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة (قسم كرامات الأولياء) ٩/ ١٢٠، وقال عنه ابن كثير ـ رحمه الله ـ في البداية والنهاية ٧/ ١٣١: «وهذا إسناد جيد حسن»، وقال بعد سياق تلك الطرق ٧/ ١٣٢: «وهذه طرق يشدّ بعضها بعضاً». وحسن سندها ابنُ حجر في الإصابة ٤/ ٩٧ وابن حجر الهيثمي في الصواعق المحرقة ١٥٥. وانظر: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي ٢١١، وكشف الخفاء للعجلوني ٢/ ٣١٧٢.

(٢) أي ما سبق من الكشف الجزئي المشترك بين المؤمنين والكفار.

وأجله: أن يكشف للسالك عن طريق سلوكه ليستقيم عليها[١]. وعن عيوب نفسه ليُصلحَها. وعن ذنوبه ليتوبَ منها.

فما أكرمَ الله الصادقين بكرامة أعظم من هذا الكشف، وجعلهم منقادين له عاملين بمقتضاه. فإذا انضم هذا الكشف إلىٰ كشف تلك الحجب المتقدمة عن قلوبهم: سارت القلوب إلىٰ ربها مسير الغيث[٢] استدبرته الريح.

فلنرجع إلىٰ شرح كلامه.

فقوله: « **الدَّرجةُ الثَّالِثةُ: مُكَاشفةُ عَيْنٍ، لا مُكَاشفةُ عِلْمٍ** ». أي متعلق هذه المكاشفة عين الحقيقة، بخلاف مكاشفة العلم. فإن متعلقها الصورة الذهنية المطابقة للحقيقة الخارجية. فكشف العلم: أن يكون مطابقاً لمعلومه. وكشف العيان: أن يصير المعلوم مشاهداً للقلب، كما تشاهد العينُ المرئيَ. ومن ظن من القوم أن «كشف العين» ظهور الذات المقدسة لعيانه حقيقة: فقد غلط أقبحَ الغلط. وأحسنُ أحواله: أن يكون صادقاً ملبوساً عليه. فإن هذا لم يقع في الدنيا للبشر[٣] قط. وقد منع منه كليم الرحمن ﷺ.

و[٤]اختلف السلف والخلف: هل حصل هذا لسيد ولد آدم - صلوات الله

---

(١) في حـ: « عليه ».

(٢) في جميع النسخ سوىٰ ق: « سير الغيث إذا استدبرته ... ».

(٣) في حـ، غ، ط: « لبشر قط ».

(٤) في المطبوع وحده: « وقد اختلف ».

وسلامه عليه - ؟ فالأكثرون علىٰ أنه لم ير الله سبحانه[1]. وحكاه عثمان بن

---

(١) المقصود رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء ، وهي من أبرز المسائل العقدية التي وقع فيها الاختلاف بين الصحابة فمن بعدهم ، نظراً لاختلاف اجتهاداتهم في النظر إلىٰ الأدلة ، ولهذا فلا يستوجب اختيار أحد القولين تضليل القائلين بالقول الآخر ولا تبديعهم ...؛ فممن روي عنه نفي الرؤية عائشة، وابن مسعود، وأبو هريرة - رضي الله عنهم - ، وأثبتها عبدالله بن عباس ، وأنس بن مالك ، وأبو ذر ، وهو أحد القولين لابن مسعود ، وأبي هريرة ، ومن التابعين عكرمة والحسن والربيع بن أنس وغيرهم .

ثم القائلون بالرؤية منهم من ذهب إلىٰ أن الرؤية كانت قلبية أي بعيني قلبه ، وليست بعيني رأسه ، وهو أحد القولين لابن عباس -والرواية الأخرىٰ عنه مطلقة - وقول أبي ذر - رضي الله عنه - ، وكعب القرظي ، والربيع بن أنس ، والحسن ، وإبراهيم التيمي. وآخرون جاء عنهم أنها رؤية بصرية بالعين ، ويروىٰ لأنس بن مالك ، وأحد القولين لعكرمة ، والحسن ، والربيع.

وبناء علىٰ اختلاف السلف في ذلك انقسم العلماء بعد ذلك إلىٰ ثلاث طوائف :

الأولىٰ : أثبتت الرؤية البصرية ، منهم الإمام ابن خزيمة والقاضي عياض والإمام النووي ، بل يرىٰ أنه هو الراجح عند أكثر العلماء ونسبه لصاحب التحرير ، وحكي عن أبي الحسن الأشعري وأتباعه ، وهو أحد القولين عن أحمد .

الطائفة الثانية : توقفت بحجة أنه ليس في الباب دليل قاطع ، وغاية ما فيه ظواهر متعارضة قابلة للتأويل ، والمسألة من المعتقدات فلا يكتفي فيها إلا بالدليل القطعي . قال ابن حجر في الفتح ٨/ ٦٠٨ : وهذا مسلك القرطبي في المفهم .

الطائفة الثالثة : ذهبت إلىٰ أن الرؤية قلبية وليست بصرية وهو أحد القولين عن الإمام أحمد ورجحه شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وشارح الطحاوية وابن كثير ومال إليه ابن حجر.

وهذا القول هو الراجح إن شاء الله تعالىٰ؛ لأن فيه إثباتاً للرؤية وعدم نفيها ، وإنما حملها علىٰ الرؤية القلبية؛ ولأنه هو المروي عن أكثر القائلين بالرؤية من أصحاب القول الأول ومن لم

سعيد الدارمي[1] إجماعاً من الصحابة[2] ، فمن ادعىٰ كشف العيان البصري عن

يصرح به فأقواله مطلقة وحمل المطلق علىٰ المقيد هو المتعين ، يقول ابن حجر ـ رحمه الله ـ في الفتح ٨/ ٦٠٨ : « جاءت عن ابن عباس أخبار مطلقة وأخرىٰ مقيدة فيجب حمل مطلقها علىٰ مقيدها » ، ويقول شيخ الإسلام في الفتاوىٰ ٦/ ٥٠٩ : « وليس في الأدلة ما يقتضي أنه رآه بعينه ، ولا ثبت ذلك عن أحد من الصحابة ، ولا في الكتاب والسنة ما يدل علىٰ ذلك؛ بل النصوص الصحيحة علىٰ نفيه أدلّ » . ويقول عند ذكر قول ابن عباس : «ليس ذلك بخلاف في الحقيقة ، فابن عباس لم يقل رآه بعيني رأسه »، وعليه اعتمد أحمد في إحدىٰ الروايتين حيث قال : « أنه رآه ولم يقل بعيني رأسه» الفتاوىٰ ٦/ ٥٠٧ .

انظر : فيما سبق تفسير القرطبي ٧/ ٥٦ ، شرح النووي ٣/ ٥ ، التوحيد لابن خزيمة ١/ ٤٧٧ ، المفهم شرح صحيح مسلم للقرطبي ١/ ٤٠١ ، ٤٠٢ ، زاد المعاد ٣/ ٣٦-٣٨ ، تفسير ابن كثير ٤/ ٦٢٩ ، شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، المسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة جمع وتحقيق عبدالإله الأحمدي ٢/ ١٤٥-١٥٠ ، دلالة القرآن والأثر علىٰ رؤية الله تعالىٰ بالبصر د. عبدالعزيز الرومي ص٣٧-٤٦ .

(١) هو الإمام الحافظ أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجستاني إمام في الفقه والسنة ولد قبل المائتين بيسير، من مشايخه أحمد بن حنبل ويحيىٰ بن معين وإسحاق بن راهويه وغيرهم، له مصنفات منها : الرد علىٰ الجهمية ، والنقض علىٰ بشر المريسي ، وهما من أشهر وأنفع كتبه . يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في كتاب اجتماع الجيوش الإسلامية ٢٣١ : « وكتاباه من أجلّ الكتب المصنفة في السنة وأنفعها .. وكان شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ يوصي بهذين الكتابين أشد الوصية ويعظمهما جداً ... » . وهو غير الدارمي صاحب السنن أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي السمرقندي ، توفي أبو سعيد ـ رحمه الله ـ سنة ٢٨٠ للهجرة . انظر : الجرح والتعديل ٦/ ١٥٣ ، شذرات الذهب ٢/ ١٧٦ ، سير أعلام النبلاء ١٣/ ٣١٩ .

(٢) انظر الرد علىٰ الجهمية للدارمي ٥٠١ ، تحقيق بدر البدر ، وذكره شيخ الإسلام عن الدارمي. انظر: مجموع الفتاوىٰ ٦/ ٥٠٧ .

الحقيقة [٣٤٣/ ب] الإلهية فَقَدْ وَهِمَ وأخطأ ، وإن قال: إنما هو كشف العيان القلبي؛ بحيث يصير سبحانه كأنه مرئي للعبد ، كما قال النبي ﷺ : « اعبد الله كأنك تراه»[1] ، فهذا حقّ. وهو قوة يقين ، ومزيد علم فقط.

نعم قد يظهر له نور عظيم. فيتوهم أن ذلك نور الحقيقة[2] وأنها[3] تجلت له ، وذلك غلط أيضاً. فإن نورَ الربِّ تعالىٰ لا يقوم له شيء. ولما ظهر للجبل منه أدنىٰ شيء سَاخَ الجبل وَتَدَكْدَكَ. وقال ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قال: «ذلك[4] نوره الذي هو نوره ، إذا تجلىٰ به. لم يقم له شيء»[5].

---

(١) جزء من حديث جبريل الطويل حينما سأل النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان ، وفيه : «فقال: فأخبرني عن الإحسان قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك ... » الحديث. والحديث متفق عليه من رواية أبي هريرة -رضي الله عنه-، أخرجه البخاري في الإيمان ١/ ١١٤ حديث (٥٠) ، وفي التفسير ٨/ ٥١٣ (٤٧٧٧) ، ومسلم في الإيمان ١/ ٣٩ حديث (١٠ ، ١١) ، وأخرجه مسلم من حديث ابن عمر عن أبيه - رضي الله عنهما - ١/ ٣٦ (٨) .

(٢) في ط زيادة : «الإلهية» .

(٣) في ط زيادة : «قد» .

(٤) في أ ، ب ، حـ ، غ ط: « ذاك » .

(٥) أخرجه الترمذي في سننه كتاب التفسير ٥/ ٣٩٥ (٣٢٧٩) من طريق الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس قال : « رأىٰ محمد ربه قلت : أليس الله يقول : ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ قال : ويحك ذاك إذا تجلىٰ بنوره الذي هو نوره ... » وقال الترمذي حسن غريب من هذا الوجه ، وابن أبي حاتم في التفسير ٤/ ١٣٦٣ ، والحاكم في المستدرك

وهذا النور الذي يظهر للصادق [1]: هو نور الإيمان الذي أخبر الله عنه في قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥] قال أبيُّ بن كعب [2]: «مثل نوره في قلب المؤمن» [3]، فهذا نور يُضاف إلىٰ الربّ. ويقال: هو نور الله. كما أضافه الله سبحانه إلىٰ نفسه. والمراد: نور الإيمان الذي جعله الله له خلقاً وتكويناً، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، وهذا «النور» إذا تمكن في [4] القلب وأشرق فيه: فاض علىٰ الجوارح.

٢/ ٣١٦، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي بقوله: بل إبراهيم متروك (يعني إبراهيم بن الحكم بن أبان)، واللالكائي في شرح أصول السنة ٣/ ٥٢٠، ٥٢١، وابن أبي عاصم في السنة ١/ ١٩٠، وقال عن الحكم بن أبان: «فيه كلام».

وقال الألباني في تخريجه لهذا الكتاب: «إسناده ضعيف ورجاله ثقات؛ لكن الحكم بن أبان فيه ضعف من قبل حفظه» اهـ، وقوله في آخره: «لم يقم له شيء» لم أجده بهذا اللفظ وإنما هو بلفظ: «وإذا تجلىٰ بنوره لا يدركه شيء»

(١) في أ: «الصادقين».

(٢) أبي بن كعب بن قيس بن عبيد أبو المنذر الصحابي الأنصاري، شهد العقبة وبدراً سيد القراء، جمع القرآن في حياة النبي ﷺ. قال معمر: عامة علم ابن عباس من ثلاثة: عمر وعلي وأبي ابن كعب. مات ـ رضي الله عنه ـ في خلافة عثمان سنة ٣٠ للهجرة. انظر: التاريخ الكبير ٢/ ٣٩، وأسد الغابة ١/ ٤٩.

(٣) أخرجه ابن جرير في التفسير ١٨/ ١٠٥ بسنده عن أبي بن كعب أنه يقول: «مثل نور المؤمن» وكان أبي بن كعب يقرؤها كذلك: «مثل نور من آمن به». وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ٨/ ٢٥٩٣، وانظر الدر المنثور ٦/ ١٩٧، وعزاه لابن المنذر وابن مردويه وعبد بن حميد.

(٤) في ط: «من القلب».

فيُرىٰ أثرُه في الوجه والعين. ويظهر في القول والعمل. وقد يَقْوىٰ حتىٰ يشاهدُه صاحبُه عياناً. وذلك لاستيلاء أحكام القلب عليه ، وغَيبة أحكام النَفس.

والعين شديدة الارتباط بالقلب ، تُظهر ما فيه. فتقوىٰ مادة النور في القلب ، ويغيب صاحبه بما في[1] قلبه عن أحكام حسّه؛ بل وعن أحكام العلم. فينتقل من أحكام العلم إلىٰ أحكام العيان.

وسرُّ المسألة: أن أحكام الطبيعة والنفس شيء ، وأحكام القلب شيء ، وأحكام الروح شيء ، وأنوار العيان[2] شيء ، وأنوار استيلاء معاني الصفات والأسماء علىٰ القلب شيء. ونور[3] الذات المقدسة شيء وراء ذلك كله ، فهذا الباب يغلط فيه رجلان. أحدهما: غليظ الحجاب ، كثيف الطّبع. والآخر: قليل العلم ، يلتبس عليه ما في الذّهن. بما في الخارج ، ونور المعاملات بنور ربّ الأرض والسموات ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

قوله: « وَلاَ مُكَاشَفةُ حَالٍ»[4] مكاشفة الحال: هي المواجيد[5] التي يجدها

(١) في غ : « مع قلبه ».

(٢) في ط وجميع النسخ سوىٰ ق : « وأنوار العبادات ».

(٣) في أ ب غ حـ ط : « وأنوار ».

(٤) في ط : « الحال ».

(٥) المواجيد : هي أحوال يجدها السالك ، وأصله من الوَجْد ، وهو في اللغة يأتي علىٰ معان منها الغضب ، والشوق ، والحزن . انظر : اللسان ٣/ ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، وفي الاصطلاح : الوجد ما

السالك بوارداته، حتىٰ يبقىٰ الحكم لقلبه وحاله.

قوله: «وَهِيَ مكاشفةٌ لا تذرُ سمةً تُشيرُ إلىٰ الْتذاذٍ»[1]، يريد: أن هذه المكاشفة تمحو رسوم المكاشف. فلا يبقىٰ منه ما يحسُّ بلذة. فإن الأحوال والمواجيدَ لها لذةٌ عظيمة، أضعاف اللذّة الحسّية. فإن لذّاتها[2] روحانية قلبية، والمكاشفة العينية تُغيِّبُ المكاشف عن إدراك تلك اللذّة، و «السّمة» هي العلامة. فالمعنىٰ: أن هذه المكاشفة لا تذر له[3] علامة تدلُّه[4] علىٰ لذّة.

قوله: «أَوْ تُلجئُ إلىٰ توقُّفٍ» يعني: لا تذر له بقية تلجئُه إلىٰ وقفة. فإن البقيّةَ التي تبقىٰ علىٰ السالك من نفسه: هي التي تلجئُه إلىٰ التوقّف في سيره.

قوله: «أَو تَنزلُ عَلىٰ تَرَسُّمٍ»[5]، أي لا تنزل هذه المكاشفة علىٰ من بقي فيه

يصادف القلب ويرد عليه لا بتكلف أو تصنع، وقيل مصادفة الباطن من الله تعالىٰ وارداً يورث فيه حزناً أو سروراً أو يغيره عن هيئته ويغيّبه عن أوصافه، وقيل: الوجد عجز الروح من غلبة الشوق عند وجود حلاوة الذكر. انظر: التعريفات للجرجاني ٢٥٠، وكشاف اصطلاحات الفنون ٤/ ٢٩٢، ومعجم ألفاظ الصوفية تأليف د. حسن الشرقاوي ٢٨١، ومعجم اصطلاحات الصوفية لعبدالرزاق الكاشاني ٣١٧.

(١) في أ ب غ ج ط: «الالتذاذ»، ومتن المنازل ٩٣ موافق لما في الأصل.

(٢) في أ ب ط: «لذتها».

(٣) في أ: «لا تذر لها علامة».

(٤) في ط: «تدل علىٰ لذّة».

(٥) في ط: (علىٰ رسم).

رسم [فإن رسْمه] [1] حجاب بينه وبين هذه المكاشفة. فإنها بمنزلة نور الشمس. فلا تنزل في بيت عليه سقف [٣٤٤/ أ] حائل. فإن «الرسم» عند القوم هو الحجاب بينهم وبين مطلوبهم [2]. و« الرسم » هو النفس وأحكامُها وصفاتُها. وهذه المكاشفةُ إذا قويتْ واستحكمت صارت مُشاهدةً. ولذلك قال « **وَغَايةُ هذهِ المكَاشفةِ: هُوَ مَقَامُ المشَاهَدة** ».

* * *

(١) ساقط من المطبوع .

(٢) وعرفه في موضع آخر من المدارج ٢/ ٩٦ فقال : «ومرادهم بالرسوم ما سوىٰ الله ؛ فكله رسوم، فإن الرسوم هي الآثار» . وانظر معجم اصطلاحات الصوفية ١٦٧ ، والمعجم الصوفي للحفني ١٠٧.

فصل

باب المشاهدة

قال صاحب المنازل:

«بابُ المشَاهَدَةِ[1]» قالَ الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧].

قلت: جعل الله سبحانه كلامه ذكرىٰ، ينتفع بها[2] من جمع هذه الأمور الثلاثة.

أحدها: أن يكون له قلب حيٌّ واعٍ. فإذا فقد هذا القلب لم ينتفع بالذكرىٰ.

الثاني: أن يصغي سمعه[3]. فيميله كلّه نحو المخاطِب له[4]. فإن لم يفعل لم ينتفع بكلامه.

الثالث: أن يحضر قلبه وذهنه عند المكلِّم له. وهو «الشهيد» أي الحاضر

---

(١) المشاهدة: في اللغة المعاينة اللسان ٣/ ٢٣٩ (شهد) وفي اصطلاح القوم قال القشيري في الرسالة ١٥٩: «هي حضور الحق من غير بقاء شبهة»، وقيل: هي رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة. انظر: المعجم الصوفي د. عبدالمنعم الحفني ٢٣٢، ويذكر الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية ٣٤٧ أنها درجات وفي النهايات يصل أصحابها إلىٰ شهود الحق ذاته بذاته لفناء العبد بكليته في عين الجمع. وهذه الدرجة لا شك درجة الاتحاد الوجودي.

(٢) في أ ب غ حـ ط: «لا ينتفع بها إلا من جمع ...».

(٣) في أ ب ب غ حـ ط: «بسمعه».

(٤) «له» ساقط من أ ب غ ط.

غير [1] الغائب. فإن غاب قلبه، وسافر في موضع آخر: لم ينتفع بالخطاب.

وهذا كما أن المبصرُ لا يدرك حقيقة المرئيّ إلا إذا كانت له قوة باصرة[2]، وحدّق بها نحو المرئي. ولم يكن قلبه مشغولا بغير ذلك. فإن فقد القوّةَ المبصرة، أو لم يحدّق نحو المرئي، أو حدّق نحوه وقلبه [3] كله في موضع آخر: لم يدركه. فكثيراً ما يمر بك إنسان أو غيره، وقلبك مشغول بغيره. فلا تشعر بمروره. فهذا الشأن يستدعي صحةَ القلب وحضوره، وكمالَ الإصغاء.

فصل

المشاهدة سقوط الخطاب بتاً

قال الشيخ: «المشَاهَدةُ: سُقُوطُ الحجَابِ بَتَّاً» أي قطعاً. بحيث لا يبقىٰ منه شيء. و [المشاهدة هي المسقطة للحجاب، أو التي[4] تكون عند سقوط الحجاب، وليست هي نفس سقوط الحجاب. لكن عبرَّ عن الشيء بلازمه، فإن سقوط الحجاب يلازمُ حصول المشاهدة][5].

قوله: «وَهيَ فَوقَ المكَاشفَةِ»، هذا يدلُّك علىٰ أن مراد الشيخ - ومن وافقه من أهل الاستقامة - بالمكاشفة والمشاهدة: قوّةُ اليقين، ومزيدُ العلم،

---

(١) في حـ غ: «عن الغائب».

(٢) في ط: «مبصرة».

(٣) في ط: «ولكن قلبه».

(٤) في حـ «والتي تكون» وفي ط: «وهي التي تكون».

(٥) ما بين المعقوفين منقول من شرح التلمساني لمنازل السائرين ٢/ ٥١٣.

وارتفاعُ الحجب المانعة من ذلك. لا نفس معاينة الحقيقة. فإن المكاشفة لو كانت هي معاينة الحقيقة: لما كان فوقَها مرتبةٌ أخرىٰ. وإنما كانت «المشاهدة» عنده فوق «المكاشفة» لما ذكره من قوله: **«لأَنَّ المكاشفَةَ ولايةُ النَّعت. وَفيهِ شيءٌ منْ بَقَايَا الرَّسْم. والمشاهدةُ: وِلاَيَةُ العَينِ والذَّاتِ»**. يريد: أن «المكاشفة» تتعلق بالصفات الإلهية. فولايتها ولاية النعوت والأوصاف. أي سلطانها وما يتعلق به: هو النعوت والصفات. وسلطان «المشاهدة» وما يتعلق به: هو نفس الذات الجامعة للنعوت والصفات. فلذلك كانت فوقها، وأكمل منها.

والفرق بين ولاية «النعت»، وولاية «العين والذات» أن النعت صفة. ومن شاهد الصفة فلابد أن يشاهد متعلقاتِها. فإن النظر في متعلقاتها يكسبه التعظيم للمتّصف بها. فإن من شاهد العلم القديم الأزلي متعلقا بسائر المعلومات التي لا تتناهىٰ - من واجب، وممكن، ومستحيل - ومن شاهد الإرادة الموجِبة لسائر المرادات [1] علىٰ تنوعها - من الأفعال، والأعيان، والحركات، والأوصاف التي لا تتناهىٰ - وشاهد القدرة التي هي كذلك. وشاهد [٣٤٤/ ب] صفة الكلام، التي [2] لو أن البحر يمدُّه من بعده سبعةُ أبحر، وأشجار العالم كلها أقلام يكتب بها كلام الربِّ جلّ جلالُه، لفنيت البحار، ونفدت الأقلام. وكلام الله عز وجل لا ينفد ولا يفْنىٰ.

---

(١) في أ ب غ حـ ط: «الإرادات».

(٢) في أ ب غ حـ ط: «الذي».

فمن شاهد الصفات كذلك. وجال قلبُه في عظمتها. فهو مشغول بالصفات، ومتفرق قلبه في متعلقاتها وتنوّعها في أنفسها[١]. بخلاف من قصر نظره علىٰ نفس الذات. وشاهد قِدمَها وبقاءها. واستغرق قلبه في عظمة تلك الذات، بقطع النظر عن صفاتها. فهو مشاهد للعين. والأول مشاهد للصفات. فالأول في فرق. وهذا في جمع[٢]. فمن استغرق قلبه في هذا المشهد استحق اسم «المشاهد»[٣]. ووصف «المشاهدة» عند القوم، إذا غاب عن إدراك رسمه، وكل ما فيه من علم وعمل وحال[٤]. هذا تقريرُ كلامه.

وبعد.. فإن «ولاية النعوت والصفات» التي جعلها دون «ولاية العين والذات» ليس[٥] كما زعمه. بل لا نسبة بينهما ألبتّة. فإن الله سبحانه وتعالىٰ دعا عباده في كتبه الإلهية إلىٰ الأول، دون الثاني. وبذلك نطقت كتبه ورسله. فهذا القرآن - من أوله إلىٰ آخره - إنما يدعو الناس إلىٰ النظر في صفات الله وأفعاله

---

(١) في حـ: «في نفسها».

(٢) الفرق والجمع: من مصطلحات القوم فالجمع عندهم: شهود الحق بلا خلق، وجمع الجمع: شهود الخلق قائماً بالحق ويسمىٰ الفرق بعد الجمع. أما الفرق فهو عندهم فرقان. الأول: الاحتجاب بالخلق عن الحق. والثاني: شهود قيام الخلق بالحق، ورؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة. انظر: معجم الكلمات الصوفية ص٢٥، ٦٣، وسيأتي كلام ابن القيم عنه في منزلة الجمع.

(٣) في أ ب غ حـ: «المشاهدة».

(٤) في أ ب ط: «من علم أو عمل أو حال».

(٥) في ط: «ليس الأمر فيها كما زعم».

وأسمائه ، دون الذات المجردة. فإن الذات المجردة التي [1] لا يلحظ معها وصف. ولا يشهد فيها نعت ، لا تدل علىٰ كمال ولا جلال ، ولا يُحصِّل شهودُها إيماناً. فضلاً عن أن يكون من أعلىٰ مقامات العارفين. ويا سبحان الله! أين [2] شهود صفات الكمال - وتنوّعها وكثرتها ، وما تدل عليه من عظمة الموصوف بها ، وجلاله وكماله وأنه ليس كمثله شيء في كماله ، لكثرة أوصافه ونعوته وأسمائه ، وامتناع أضدادها عليه ، وثبوتها له علىٰ أكمل الوجوه الذي لا نقص فيه بوجه ما - من شهود ذات قد غاب مشاهدها عن كل صفة ونعت واسم ؟!.

فبين هذين المشهدين من التفاوت ما لا يحصيه إلا الله. وهذا هو مشهد من تألَّه وفني من الجهمية [3].

والمعطلة [4] صرحوا بذلك. وقالوا : إن كمال هذا المشهد هو قصر

---

(١) « التي » ساقطة من ط.

(٢) في ط زيادة : « يقع ».

(٣) أي من تعبد ووصل درجة الفناء من الجهمية ، والجهمية إحدىٰ الفرق الضالة التي خرجت عن منهج الإسلام الصحيح ، فنفوا عن الله سبحانه الأسماء والصفات وقالوا بالجبر في القدر وبالإرجاء في الإيمان فهو عندهم مجرد المعرفة ، وهم ينتسبون إلىٰ الجهم بن صفوان المقتول عام ١٢٨هـ وأخذ الجهم بدعته عن الجعد بن درهم .

انظر: التنبيه والرد للملطي ١١٠ ، ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن ص١٣٢ ، ٢٧٩.

(٤) المعطلة : نسبة إلىٰ التعطيل ، والتعطيل في اللغة بمعنىٰ الترك كما في قوله تعالىٰ : ﴿وبئر

النظر[1] على عين الذّات[2]. وتنزيهُهَا عن الأعراض، والأبعاض، والأغراض، والحدود، والجهات[3].

معطلة وقصر مشيد﴾ [الحج:٤٥] ، والمراد بهذه الطائفة كل من عطل أسماء الله وصفاته عن معناها الصحيح ، أو عطّل الباري سبحانه عما ثبت له من أسماء وصفات ، والتعطيل وصف عام وليس فرقة معينة فكل من نفىٰ الأسماء والصفات إنكاراً أو تأويلاً كلها أو بعضها فيوصف بالتعطيل بحسب ما عنده ، وأشد ذلك تعطيل الجهمية ثم تعطيل المعتزلة الذين أثبتوا الأسماء بلا معاني ونفوا الصفات ثم تعطيل الكلابية والأشاعرة وهكذا .. انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ٢٧٨ ، مجموع الفتاوىٰ ١٢/ ٢٠٦ ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ٥٩ .

(١) في ط وجميع النسخ سوىٰ ق: « النظر القلبي » .

(٢) لهذا أدرك ابن القيم ـ رحمه الله ـ الصلة بين التزام الصوفية تقديم مشاهدة الذات وولايتها علىٰ مشاهدة وولاية الصفات وبين القول بالتعطيل ، وأن ذلك التقديم من آثار التعطيل للأسماء والصفات الذي عليه غلاة الصوفية . انظر: المدارج ١/ ٢٦٣ ، ومجموع الفتاوىٰ ٢/ ١٧٥ .

(٣) الأعراض والأبعاض ...الخ التي ذكرها الشيخ ـ رحمه الله ـ هي من اصطلاحات المبتدعة من المعتزلة والمتكلمين التي اعتبروها كالقواعد والأصول في مسائل الإلهيات ، واتفقوا علىٰ تنزيه الله سبحانه وتعالىٰ عنها ، ومرادهم بذلك نفي ما دلت عليه نصوص الإثبات التي وردت في حق الله تعالىٰ ونفي ماتدل عليه. ومسلك المحققين من أهل السنة: عدم التزام نفي تلك المصطلحات أو إطلاقها جملة ، وإنما الاستيضاح والاستفصال عما يراد بها ، فإن أريد بها باطلاً – وهو الغالب علىٰ من يطلقها – رُدَّت لفظاً ومعنىٰ ، وإن أريد بها حقاً قبِل المعنىٰ الحق مع التوقف عن اللفظ وإن كانت تشتمل علىٰ حق وباطل قُبِل الحق ورُدَّ الباطل .

والأعراض : جمع عرض وهو: الذي يقوم بالجوهر: كالصفة تقوم بالموصوف .

والأبعاض : جمع بعض وهو: اسم لأجزاء الكل ، فالكل يتركب من الأبعاض .

والأغراض : جمع غرض وهو: ما يجعله الإنسان هدفاً وغاية لفعله ، فيقال غرضه كذا أي:

ومرادهم بالأعراض: الصفات التي[1] تقوم بالحي، كالسمع والبصر، والقدرة والإرادة[2]، والكلام. فلا سمع له ولا بصر، ولا إرادة، ولا حياة ولا علم، ولا قدرة.

ومرادهم بالأبعاض: أنه لا وجه له ولا يدان، ولم يخلُق آدمَ بيده. ولا يطوي سماواتِه بيده، ولا يقبضُ الأرضَ باليد الأخرىٰ. ولا يمسك السموات علىٰ إصبع، ولا الأرضين علىٰ إصبع، ولا الشجر علىٰ إصبع. ونحو ذلك مما أخبر به عن نفسه، وأخبر به عنه رسوله ﷺ[3].

قصده وغايته كذا.

والحدود: جمع حدّ وهو: الشيء الفاصل بين الشيئين، ويراد بها هنا القول الدال علىٰ ماهية منفصلة متميزة بجهة من الجهات.

والجهات: جمع جهة وهي: جانب الشيء، وما جعله الإنسان قِبَل وجهه فهو جهته لتوجه الوجه لها، وأكثر إطلاقها علىٰ الجهات الأرضية والعلوية، وهي ست جهات: الشمال، والجنوب والغرب، والشرق، والفوق، والتحت؛ وقد بيّن ابن القيم - رحمه الله - بعد ذلك مرادَ النفاة بهذه المصطلحات.

انظر في تلك المصطلحات: المحصّل للرازي ص١٦٠، ٢٢٦، ٢٩٦، والتعريفات للجرجاني ص٤٦، ٨٣، ١٤٨، والمعجم الفلسفي ١١٨.

(١) «التي» سقطت من أ ب غ حـ.

(٢) «الإرادة» ساقطة من حـ.

(٣) أي من الصفات الخبرية الثابتة لله سبحانه وتعالىٰ، والتي يسميها المبتدعة الأبعاض أي إثباتها عندهم يستلزم وصف الله تعالىٰ بأن له أبعاضاً، وأنه يتبعض وهي دعوىٰ باطلة ولازمها باطل أيضاً؛ لأنها علىٰ غرار بقية الصفات فإذا كنا نثبت له حياة وقدرة تليق بجلاله

ومرادهم بالأغراض: أنه لا يفعل لحكمة، ولا علّة[1] غائية[2]، ولا سبب لفعله. ولا غاية مقصودة.

ومرادهم بالحدود والجهات: مسألة المباينة والعلو. وأنه غير مباين لخلقه[3]، ولا مستو علىٰ عرشه، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا تصعد إليه الأعمال، ولا ينزل من عنده شيء، ولا يصعد إليه شيء، وليس فوق العرش [٣٤٥/ أ] إله يعبد، ولا ربٌّ يُصلَّىٰ له ويُسجد. بل ليس هناك إلا العدم المحض الذي هو لا شيء!، فكمال الشهود عندهم: أن يشهد[4] ذاتاً مجردة عن كل اسم ووصف ونعت.

وشيخ الإسلام[5] - قدَّس الله روحه - عدوٌّ هذه الطائفة. وهو بريء منهم

وعظمته لا تماثل صفة المخلوقين بوجه من الوجوه؛ فكذلك في الصفات الخبرية، بل هي قاعدة في جميع الصفات (القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر) .

(١) في ج : « ولعلة غايته »، وفي ط: « ولا لعلة ».

(٢) العلة الغائية هي: أحد أقسام العلل الأربع عند الفلاسفة، وهي ما يوجد الشيء لأجله؛ كقولك: بريت القلم لأكتب به؛ فالكتابة علة غائية لبري القلم؛ لأنها غايتك من ذلك الفعل، ويقابلها العلة الفاعلة أو السببية، وهي: كون المعلول سبباً للفعل أي: ما يوجد الشيء بسببه كقولك: هلك الزرع لقلة الماء.

انظر : التعريفات للجرجاني ١٥٤، والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ١١٧ .

(٣) في أ ب غ حـ ط : « وأنه غير بائن عن خلقه ».

(٤) في ط : « أن يشهد العبد ».

(٥) يقصد أبا إسماعيل الهروي صاحب المنازل.

براءة الرسل منهم. ولكن بقيت عليه مثل هذه البقية. وهي جعل مشهد «العين» و «الذات» فوق مشهد «الصفات» علىٰ أنه لا سبيل للقوىٰ البشرية إلىٰ شهود الذات الإلهية ألبتة. ولا يقع الشهود علىٰ تلك الحقيقة، ولا جعل ذلك إليها. وإنما إليها شهود الصفات والأفعال. وأما حقيقة الذات والعين: فغير معلومة للبشر[1]. ولما سأل المشركون رسول الله ﷺ عن حقيقة ربه سبحانه: ومن أي شيء هو؟ أنزل الله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[2] [الإخلاص]، فدلَّهم

---

(١) في أ ب غ حـ ط: «للبشرية».

(٢) روىٰ أبو العالية عن أبي بن كعب قال قال المشركون للنبي صلىٰ الله عليه وسلم أنسب لنا ربك فأنزل الله عز وجل: ﴿قل هو الله أحد﴾ أخرجه الترمذي في التفسير ٥/ ٤٥١ وصحح إرساله، وأخرجه أحمد ٥/ ١٣٣، والبخاري في التاريخ الكبير ١/ ٢٤٥ وقال مرسل، والحاكم في المستدرك ٢/ ٥٤٠، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي في التلخيص. وابن جرير في التفسير ٣٠/ ٢٢١، وأبو الشيخ في العظمة ٥/ ٣٧٣، والبيهقي في الأسماء والصفات ص٥١، ٥٢، جميعهم من حديث أبي العالية عن أبي بن كعب، ورَويَ من حديث جابر عند أبي يعلىٰ في مسنده ٤/ ٣٨، والطبراني في الأوسط ٦/ ٢٥، وابن جرير في التفسير ٣٠/ ٢٢١، وقال الهيثمي في المجمع ٧/ ١٤٦، وفيه مجالد بن سعيد قال ابن عدي له عن الشعبي عن جابر وبقية رجاله رجال الصحيح، وقال ابن حجر في الفتح ٨/ ٧٣٩، وصحح الموصول ابن خزيمة والحاكم وله شاهد من حديث جابر عند أبي يعلىٰ والطبري والطبراني في الأوسط. ومن حديث ابن عباس عند البيهقي ٢٧٩، وحسنه ابن حجر في الفتح ١٣/ ٣٥٦.

علىٰ نفسه بصفاته الثبوتية، من كونه «صمداً» وصفاته السلبية [(١)] المتضمنة للثبوت من كونه « لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» ولم يجعل لهم سبيلاً إلىٰ معرفة الذات والكنه.

فما هذا الشهود العيني الذاتي الذي جعلتموه للمشاهد، وجعلتموه فوق المكاشفة، وجعلتم ولاية المكاشفة «النعت» وولاية المشاهدة «العين» ؟

فاعلم أن مراد الشيخ - وأمثاله من العارفين أهل الاستقامة - : أن لا يقصر نظر القلب علىٰ صفة من الصفات، بحيث يستغرق فيها وحدها. بل يكون التفاته وشهوده واقعاً علىٰ الذات الموصوفة بصفات الكمال، المنعوتة بنعوت الجلال؛ فحينئذ يكون شهوده واقعاً علىٰ الذات والصفات جميعاً، ولا ريب

---

(١) الصفات الثبوتية والصفات السلبية هذان اصطلاحان في أقسام الصفات حيث تنقسم الصفات باعتبار النفي والإثبات إلىٰ صفات ثبوتية وصفات نفي (سلبية)، فالصفات الثبوتية جميع ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ من الصفات الذاتية: كالعلم والعلو والسمع والبصر ونحوها، أو الصفات الفعلية: كالغضب والرضا والنزول والمجيء ونحوها. والصفات السلبية هي: كل صفة جاء في الكتاب أو السنة نفيها عن الله، وهذا النفي ليس نفياً محضاً مجرداً بل هو نفي متضمن لكمال ضدها، وذلك مثل نفي السِّنة والنوم: لكمال قيوميتهِ سبحانه وتعالىٰ ونفي الظلم عنه: لكمال عدله وهكذا ... انظر: الرسالة التدمرية ٥٧.
ومراد ابن القيم - رحمه الله - أن يبين دلالة سورة الإخلاص علىٰ هذين النوعين من الصفات، وأن الإيمان بالله متوقف علىٰ معرفةِ أسماء الله وصفاته، والإيمانِ بها؛ دون قصر النظر علىٰ معرفة حقيقة الذات وكنهها، فذلك محظور علىٰ العبد فضلاً عن أن يكون طلبه والبحث فيه من أعظم مقامات الدين، وأعلىٰ درجات العارفين.

أن هذا فوق مشهد الصفة الواحدة أو الصفات.

ولكن يقال: الشهود لا يقع علىٰ الصفة المجردة. ولا يصحُّ تجرّدُها في الخارج ولا في الذِّهن؛ بل متىٰ شهد الصفة شهد قيامها بالموصوف ولابد، فما هذا الشهود الذاتي الذي هو فوق[1] الوصفي؟

والأمر يرجع إلىٰ شيء واحد. وهو أن من كان بصفات الله أعرف، ولها أثبت - ومعارض الإثبات منتفٍ عنده -كان أكمل شهوداً. ولهذا كان أكمل الخلق شهوداً من قال: «لا أحصي ثناء عليك. أنت كما أثنيت علىٰ نفسك»[2]، فلكمال[3] معرفته بالأسماء والصفات: استدل بما عرفه منها علىٰ أن الأمر فوق ما أحصاه وعلمه.

مشهد الصفات

فمشهد الصفات: مشهد الرسل والأنبياء وورثتهم، وكل من كان بها أعرف كان بالله أعلم. وكان مشهده بحسب ما عرف منها. وليس للعبد في الحقيقة

---

(١) في ط: «فوق الشهود الوصفي».

(٢) حديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدي علىٰ بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك، من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصىٰ ثناء عليك أنت كما أثنيت علىٰ نفسك»، أخرجه مسلم في كتاب الصلاة ١/ ٣٥٢ (٤٨٦)، وأحمد في المسند ٦/ ٥٨، ٢٠١، وفي ١/ ٩٦، ١١٨، ١٥٠ من حديث علي - رضي الله عنه -، وأخرجه أبو داود في كتاب الصلاة ١/ ٥٤٧ (٨٧٩) عن عائشة. والترمذي في الدعوات ٥/ ٥٢٤ (٣٤٩٣)، والنسائي في الطهارة ١/ ١٠١ (١١٩).

(٣) في أغ ط: «ولكمال».

مشاهدة ولا مكاشفة، لا للذّات ولا للصّفات - أعني مشاهدة عيان، وكشف عيان - وإنما هو مزيد إيمان وإيقان.

ويجب التنبّه والتنبيه ههنا علىٰ أمر. وهو: أن المشاهدة نتائج العقائد. فمن كان معتقده ثابتاً في أمر من الأمور؛ فإنه إذا صفت نفسه وارتاضت، وفارقت الشهوات والرذائل، وصارت روحانية: تجلّت لها صورة معتقدها كما اعتقدته. وربما قوي ذلك التجلّي حتىٰ يصير لها كالعيان، وليس به. فيقع الغلط من الوجهين.

أحدهما:[1] أن ذلك ثابت في الخارج. وإنما هو في الذهن [٣٤٥/ ب] ولكن لما صفا وارتاض[2]، وانجلت عنه ظلمات الطّبع. وغاب بمشهوده عن شهوده[3]. واستولت عليه أحكام القلب، بل أحكام الروح ظن أن ما[4] ظهر له: في الخارج، ولا تأخذه في ذلك لومة لائم. ولو جاءته كل آية في السموات والأرض. وذلك عنده بمنزلة من عاين الهلال ببصره جهرة. فلو قال له أهل السموات والأرض: لم تره. لم يلتفت إليهم. ولعمْرُ الله إنا لا نكذبه فيما أخبر به عن رؤيته، ولكن[5] إنما رأىٰ صورة معتقده في ذاته ونفسه، لا الحقيقة في

---

(١) في ج «أن ذلك ليس ثابتاً»، وفي ط «ظن أن ذلك».

(٢) في أ ب غ حـ ط: «لما صفا الارتياض».

(٣) غاب بمشهوده عن شهوده أي: غلب عليه ما هو حاضر في القلب حتىٰ غاب فيه عن شهوده أي عن حاضره وما يراه ويشاهده. انظر: المعجم الصوفي د. عبدالمنعم الحفني ١٣٢.

(٤) في أ ب غ حـ ط: «ظن أنه الذي ظهر له».

(٥) في ط زيادة: «إنما نوقن أنه».

الخارج. فهذا أحد الغلطين.

وسببه: قوة ارتباط حاسّة البصر بالقلب. فالعين مرآة القلب شديدة الاتصال به. وينضم إلىٰ ذلك قوة الاعتقاد، وضعف التمييز، وغلبة حكم الحال علىٰ العلم. وسماعه من القوم: أن العلم حجاب[1].

والغلط الثاني: [2] أن الأمر كما اعتقده، وأن ما في الخارج مطابق لاعتقاده. فيتولّدُ من هذين الغلطين مثل هذا الكشف والشهود.

ولقد أخبر صادق الملاحدة، القائلين بوحدة الوجود: أنهم كشف لهم أن [3] الأمر كما قالوه. وشهدوه في الخارج كذلك عياناً [4]. وهذا الكشف والشهود: ثمرة اعتقادهم ونتيجته.

فهذه إشارة ما إلىٰ الفرقان في هذا الموضع. والله أعلم.

---

(١) أي يسمع من القوم - وهم الصوفية - أن العلم حجاب يحول بين السالك وبين المشاهدة أو المكاشفة؛ وهذا ما عليه عامة الصوفية حيث يرون أن علم الحديث والفقه في الدين رسوم وحجب تحجب النفس إذا اشتغلت به: عن الصفاء والارتياض والإلهامات والتجليات، وقد صرح بذلك التلمساني في شرحه للمنازل. انظر: ٢/ ٥١٠، والنفّري صاحب المواقف وغيرهم. انظر: المعجم الصوفي، د. عبدالمنعم الحفني ص٧٤.

(٢) في ط زيادة: «ظن».

(٣) في ج: «أنهم كشف لهم عن الأمر كما قالوه».

(٤) نسبه شيخُ الإسلام للتلمساني. انظر: بيان تلبيس الجهمية ١/ ٢١٢، وفي ٢/ ٥٣٨ لعموم الاتحادية.

فصـــل

درجات المشاهدة الدرجة الأولى

قال: « وَهيَ عَلَىٰ ثَلاثِ دَرجاتٍ. الدَّرجةُ الأُولَىٰ: مشاهدةُ مَعْرفةٍ، تَجْري فَوقَ حُدُودِ العِلْم، في لوَائحِ نورِ الوجُودِ. مُنِيخَةً بِفِنَاء الجَمْع ». هذا بناء علىٰ أصول القوم، وأن المعرفة فوق العلم. فإن «العلم»[1] هو إدراك المعلوم، ولو ببعض صفاته ولوازمه[2]. و «المعرفة» عندهم: إحاطة بعين الشيء علىٰ ما هو به -كما حدّها الشيخ-[3] ولا ريب أنها - بهذا الاعتبار- فوق العلم. لكن - علىٰ هذا الحد- لا يُتصوَّر أن يعرف الله أحد من خلقه ألبتة. وسيأتي الكلام علىٰ هذا الحد في موضعه إن شاء الله تعالىٰ[4]، وليست «المعرفة» عند القوم مشروطة بما ذَكر[5] وسنذكر كلامهم إن شاء الله.

وقد ذكر بعضهم: أن أعمال الأبرار: بالعلم. وأعمال المقربين: بالمعرفة[6]، وهذا كلام يصح من وجه. ويبطل من وجه. فالأبرار، والمقربون: عاملون

---

(١) في ط زيادة: « عندهم ».

(٢) وقيل: العلم: هو الاعتقاد الجازم لمطابقته للواقع، وقيل: هو حصول صورة الشيء في العقل، وقيل العلم أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً تميُّز به الشيء عما عداه، وفيه أقوال أخرىٰ. انظر: التعريفات للجرجاني ١٥٥، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٣/ ٣٤٧.

(٣) يعني الهروي، وقد ذكره في منزلة المعرفة. وسيأتي.

(٤) في منزلة المعرفة ص٤٧١ وما بعدها.

(٥) في ق ط: « بما ذكروا » وفي أ ب ج ح غ: « بما ذكروه ».

(٦) انظر بمعناه كتاب التعرف للكلاباذي ص٧٢، ١٥٤، وكشف المحجوب للهجويري ص٥٠٩.

بالعلم، واقفون مع أحكامه. وإن كانت معرفة المقربين أكمل من معرفة الأبرار. فكلاهما أهل علم ومعرفة. فلا يسلب[1] عن الأبرار المعرفة. ولا يستغني المقربون عن العلم. وقد قال النبي ﷺ لمعاذ بن جبل[2]: «**إنك تأتي قوماً أهل كتاب. فليكن أول ما تدعوهم إليه: شهادة أن لا إله إلا الله. فإذا هم عرفوا الله. فأخبرهم: أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة**»[3] فجعلهم عارفين بالله قبل إتيانهم بفرض الصلاة والزكاة،

---

(١) «عن» ساقطة من ب غ ج ط، وفي ق: «فلا نسلب».

(٢) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، أبو عبدالرحمن الأنصاري الخزرجي الصحابي الجليل، أعلم هذه الأمة بالحلال والحرام كما وصفه بذلك النبي ﷺ، أسلم وعمره ١٨ سنة، وشهد بدراً والمشاهد كلها، مات - رضي الله عنه - في طاعون عمواس بالشام في خلافة عمر - رضي الله عنه - سنة ١٧ أو ١٨ وعمره أربع وثلاثون، وقيل اثنين وثلاثين، وقيل غير ذلك. انظر: تاريخ الصحابة لأبي حاتم البستي ٢١٥، وأسد الغابة لابن الأثير ٤/ ٣٧٦، والإصابة لابن حجر ٩/ ٢١٩.

(٣) أخرجه الإمام أحمد وأصحاب الكتب الستة من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما -، فأخرجه البخاري بهذا اللفظ (عرفوا الله) في الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس ٣/ ٣٢٢ (١٤٥٨) وفي التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي أمته إلىٰ توحيد الله ١٣/ ٣٤٧ (٧٣٧٢)، وأخرجه البخاري في ثلاث مواضع أخرىٰ أخرىٰ بلفظ: «فإن هم أطاعوا لذلك» في الزكاة ٣/ ٢٦١ حديث (١٣٩٥)، وفي ص٣٥٧ حديث (١٤٩٦)، وفي المغازي ٧/ ٦٤ (٤٣٤٧)، ومسلم باللفظين في الإيمان ١/ ٥٠، ٥١ (١٩)، أما بقية الستة، والإمام أحمد فأخرجوه باللفظ الثاني المسند ١/ ٢٣٣، والترمذي في الزكاة ٣/ ٢١ (٦٢٥)، وأبو داود في الزكاة ٣/ ٢٤٢ (١٥٨٤)، والنسائي في الزكاة ٥/ ٢(٢٤٣٥)، وابن ماجه في الزكاة ١/ ٥٦٨ (١٧٨٣).

بل[1] في أول أوقات دخولهم في الإسلام[2].

ولا ريب أن هذه المعرفة ليست كمعرفة المهاجرين والأنصار. فالناس متفاوتون في درجات المعرفة[3].

قوله: « **في لَوَائحِ نُورِ الوجُودِ** » يعني: أن مشاهدة المعرفة بوارقُ تلوح من نور الوجود. و «الوجود» عند الشيخ ثلاث مراتب: وجود علم، ووجود [٣٤٦/ أ] عين. ووجود مقام. كما سيأتي شرحه في موضعه إن شاء الله تعالىٰ[4].

وهذه « **اللوائحُ** » التي أشار إليها: تلوح في المراتب الثلاث. وقد ذكروا عن الجنيد[5]، أنه قال: علم التوحيد مباين لوجوده، ووجوده مباين لعلمه[6]، ومعنىٰ ذلك: أن العبد قد يصح له العلم بانفراد الحق في ذاته وصفاته وأفعاله علماً جازماً، لا يشك فيه ولا يرتاب؛ ولكن إذا اختلفت عليه الأسباب،

---

(١) في ط زيادة: « جعلهم ».

(٢) في جميع النسخ زيادة: « عارفين بالله ».

(٣) في ط زيادة: « تفاوتاً بعيداً ».

(٤) وذلك في منزلة الوجود.

(٥) هو أبو القاسم بن محمد (الخزّاز) النهاوندي ثم البغدادي أصله من نهاوند ومولده ومنشؤه بالعراق، أحد أئمة الصوفية ومشايخها المتقدمين، ولد سنة ٢٦١هـ وتفقه علىٰ أبي ثور، وسمع من السريّ السقطي، وصحب الحارث المحاسبي وأبا حمزة البغدادي، يعظمه عامة الصوفية، توفي سنة سبع وتسعين ومائتين. انظر: طبقات الصوفية لأبي عبدالرحمن السلمي ١٥٥، والرسالة القشيرية ٧٨، وسير أعلام النبلاء ١٤/ ٦٦.

(٦) نسبه له القشيري في الرسالة ٤٩٦.

وتقاذفت به أمواجها لم يثبت قلبُه في أوائل الصدمات ، ولم يبادر إذ ذاك إلىٰ رؤية الأسباب كلها من «الأول» الذي دلّت علىٰ وحدانيته وأوّليتهِ البراهين القطعية ، والمشاهدة الإيمانية. فهذا عالم بالتوحيد ، غير واجد مقامه[1] ، ولا متصف بحال أكسبه إياها التوحيد. فإذا وجد قلبه - وقت اختلاف الأحوال وتباين الأسباب - واثقاً بربه ، مقبلا عليه ، مستغرقا في شهود وحدانيته في ربوبيته وإلهيته. وأنه وحده منفرد[2] بتدبير عباده - فقد وجد مقام[3] التوحيد وحاله[4].

وأهل هذا المقام متفاوتون في شهوده تفاوتاً عظيماً : من مدرك لما هو فيه

---

(١) في جميع النسخ و ط : « لمقامه » .

(٢) في ط : « هو المنفرد » .

(٣) في أ ب : « فهذا مقام التوحيد » وفي غ : « فقد قام مقام التوحيد » .

(٤) **لفظ المقام والحال** : مصطلحان من أشهر مصطلحات وألفاظ الصوفية ويريدون بالمقام : مقام العبد بين يدي ربه فيما يقوم به من العبادات والمجاهدات ، والمقامات لا يوصل إليها إلا بالاكتساب والصبر والمجاهدة؛ كالتوكل والإخلاص. أما الحال والأحوال فهي: مواهب وهي كل ما يرد علىٰ القلب من غير استدعاء أو اكتساب كالفرح والحزن والألم والسرور وغيرها، وقد اجتهد الصوفية في تحديد المقامات وبيان درجاتها وتعريف الأحوال ومنازلها، إلا أنهم اختلفوا في كثير من ذلك ، فما يعده بعضهم مقاماً لا يحُصّل إلا بالعمل والكسب والاجتهاد يعدّه آخرون حالاً وارداً . انظر : معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ص٨١ ، ١٠٧ ، وكتاب اللمع في التصوف لأبي نصر الطوسي ٤١ ، واصطلاحات الصوفية لابن عربي ٩ ، ومعجم ألفاظ الصوفية ٤١ .

متنعم متلذذ به[١] في وقت دون وقت، ومن غالب عليه هذه الحال. ومن مستغرق غائب عن حظه ولذته بما هو فيه من وجوده. فنور الوجود قد غشي مشاهدته لحاله. ولما [٢] يصل إلىٰ مقام الجمع، بل قد أناخ بفنائه. و«الوجود» عنده هو حضرة الجمع، وتسمىٰ «حضرة الوجود»[٣].

قوله: «مُنِيخَةً بِفِناء الجَمْع» يعني: قد شارفت مشاهدته [٤] منزل الجمع، وأناخت به، وتهيأ لدخوله. وهذه استعارة. فكأنه مثل المشاهد بالمسافر، [ومشاهدته][٥] بناقته التي يسافر عليها. فإنها الحاملة له، وشبه «حضرة الجمع» بالمنزل والدار، وقد أناخ المسافر مركوبه [٦] بفنائها. وهذا إشارة منه إلىٰ إشرافه عليها، وأن نور الوجود لا يلوح إلا منها.

---

(١) «به» سقطت من: ط.

(٢) في ب حـ ط: «ولم يصل» وفي ج: «ويحصل إلىٰ».

(٣) (حضرة الوجود) أو حضرة الجمع: الحضرة عند الصوفية تعني حال الحضور وأدبه وهي أقسام متعددة فمنها حضرة إنسانية بين المريد، والمريد أو بين المريد وشيخه، وكحضرة الاجتماع، وحضرة المراسم وغير ذلك، ومنها الحضرة الإلهية وهي درجات: أعلاها الحضرة الواحدية، وتسمىٰ الحضرة الإلهية، وحضرة الإيجاد وحقيقة الحقائق.

انظر: معجم اصطلاحات الصوفية ٨٢، والمعجم الصوفي ٧٧، ومعجم ألفاظ الصوفية ١٢٤.

(٤) في أ غ ب حـ ط زيادة: «لحاله».

(٥) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل وأثبتهُ من جميع النسخ سوىٰ ق، وفي إثباته تمام المعنىٰ، وفي ط: «ومثل مشاهدته بناقته».

(٦) «مركوبه» ساقط من ط.

فصل

قال: «**الدَّرجةُ الثَّانيةُ: مُشَاهدةُ مُعَاينةٍ. تَقْطعُ حبالَ الشَّواهِدِ. وتُلبِسُ نعوتَ القدسِ. وتخْرِسُ أَلْسِنَةَ الإشَارَاتِ**».

الدرجة الثانية

إنما كانت هذه الدرجة أعلىٰ مما قبلها ، لأن تلك الدرجة مشاهدة ترقت[1] عن العلم النظري بالتوحيد. وتمكنت في وجود التوحيد ، حتىٰ صار صاحبها يرىٰ الأسباب كلها عن واحد متقدم عليها. لا أول لوجوده ، حالا وذوقا. وأناخ بفناء الجمع ليتبوَّأه منزلا لتوحيده. ولكنه بعدُ لم يكمل استغراقه عن شهود رسمها بالكلية. فشواهد الرسوم بعدُ معه. وصاحب هذه الدرجة: قد انقطعت عنه حبال الشواهد ، وتمكن في مقام المشاهدة. وتطهر من نعوت النفس ، ولبس نعوت القدس. فتطهَّر من الالتفات إلىٰ غير مشهوده. فخرس لذلك لسانه عن الإشارة إلىٰ ما هو فيه. فهذه المشاهدة[2] عنده فوق مشاهدة المعرفة؛ لأن تلك من لوائح نور الوجود. وهذه مشاهدةٌ للوجود[3] نفسه ، لا بوراقُ[4] نوره ، فهي أعلىٰ ؛ لأنها مشاهدةُ عِيان. والعِيان والمعاينة: أن تقع العين في العين.

---

(١) في أ ب غ حـ ط : « مشاهدة برْق » ، وفي ق : « برقت عن العلم » .

(٢) في ق : « فهذه الإشارة».

(٣) في الجميع وط سوىٰ ق : « مشاهدة الوجود » .

(٤) في ق : « لا من بوارق نوره » .

وقد عرفت أن هذا مستحيل في الدنيا. ومن [٣٤٦/ ب] جوّزه فقد أخطأ أقبح الخطأ، وتعدىٰ مقامَ الرسل. وإنما غاية ما يصل إليه العارف: مزيدُ إيمان ويقين[1]، بحيث يعبد الله كأنه يراه. لقوة يقينه وإيمانه بوجوده وأسمائه وصفاته. وأن «الأنوار واللوامع، والبوارق»[2] إنما هي أنوارُ الإيمان والطاعات: من الذكر، وقراءة القرآن ونحوها. وأنوارُ استغراقهم[3] في مطالعة

---

(١) قد تقدم توضيح ابن القيم في أول المشاهده ص٣٣٦٨ أن المراد بالمكاشفة والمشاهدة والمعاينة عند الهروي قوة اليقين ومزيد العلم لا نفس معاينة الحقيقة ومشاهدة العيان؛ وسبق نحوه في منزلة المكاشفة ص٣٣٣٩، ٣٣٥٩، وسيأتي في الجمع، وفي الوجود، ومسلك ابن القيم في ذلك أن مثل هذه الألفاظ موهمة، وفيها توسع وتمدّد في العبارة، لكنها إذا صدرت من موحد أمثال الهروي وغيره، فتحمل علىٰ أنها تشير إلىٰ تحقق القلب بالمعلوم حتىٰ يصير له بمنزلة المرئي بالأبصار. أو علىٰ أنها شطح في العبارة بسبب غلبة الحال علىٰ العلم. انظر: اللمع للطوسي ٤٢٢، وعلىٰ كل حال فهو تكلف في التعبير أورث تكلفاً في الاعتذار والتأويل. والسلامة لزوم نصوص الوحيين، وما دلّت عليه، والبعد عن التكلف والألفاظ والمصطلحات الموهمة والمتشابهة، والله يغفر للجميع.

(٢) **الأنوار أو النور**: عبارة عن الوجود باعتبار ظهوره في نفسه والبوارق أول ما يبدو للعبد من اللوامع النورية، **واللوامع واللوائح والطوالع** ألفاظ متقاربة في المعنىٰ وهي عندهم من صفات أصحاب البدايات الصاعدين في الترّقي بالقلب فكلما أظلمت عليهم سماء القلوب بسحاب الحظوظ سنحت لهم فيها لوائح الكشف فتكون أولاً لوائح ثم لوامع ثم طوالع فاللوائح كالبروق، واللوامع أظهر من اللوائح، وزوالها أبطأ من زوال اللوائح والطوالع؛ أبقىٰ وقتاً وأقوىٰ سلطاناً وأذهب للظلمة. انظر: المعجم الصوفي ٢١٣، واصطلاحات الصوفية لابن عربي ١٨، ومعجم الكلمات الصوفية أحمد النقشبندي ص١٧، ١٨.

(٣) في جميع النسخ: «أو أنوار استغراقه»، وفي ط: «أو هي أنوار ....».

الأسماء والصفات، وإثباتها والإيمان بها. بحيث يبقىٰ كالمعاين لها. فيشرق علىٰ قلبه نور المعرفة. فيظنه نور الذات والصفات.

وتقدم بيان السبب المُوقِعِ لهم في ذلك، وأنهم لا يمكنهم[1] رجوعهم في ذلك إلىٰ المحجوبين الذين غلظ في هذا الباب حجابهم. وكثفت عن إدراكه أرواحهم، وقصرت عنه علومهم ومعارفهم. ولم يكادوا يظفرون بذائق صحيح الذوق يُفصّل لهم أحكام أذواقهم ومشاهداتهم. وينزلها منازلها، فيبين[2] أسبابها وعللها. فوجود هذا أعز شيء. والقوم لهم طلب شديد وهمم عالية. ومطلبهم وهممهم فوق مطالب[3] الناس وهممهم؛ فتشهد أرواحهم مقامات المنكِر عليهم وسفولها، واستغراقه في حظوظه وأحكام نفسه وطبيعته. فلا تسمح نفوسهم بقبول قوله، والرجوع إليه. فلو وجدوا عارفاً ذا قرآن وإيمان ينادي القرآن والإيمان علىٰ معرفته. وتدل معرفته علىٰ مقتضىٰ الإيمان والقرآن، محكّما للوحي علىٰ الذوق، مستخرجاً أحكام الذوق من الوحي. ليس بفظٍّ ولا غليظ، ولا مدّعٍ[4] ولا محجوب بالوسائل عن الغايات. إشارته دون مقامه، ومقامه فوق إشارته. إن أشار أشار بالله، مستشهداً بشواهد الله، وإن سكت سكت بالله، عاكفاً بسره وقلبه علىٰ الله؛ فلو وجدوا مثل هذا لكان

---

(١) في ط: «وأنهم لا يمكن».

(٢) في أ ب حـ ط: «ويبين».

(٣) في ب حـ غ: «مطلب».

(٤) في ط: «ليس فظاً ولا غليظاً ولا مدعياً».

الصادقون أسرع إليه من النار في يابس الحطب والوقود[1]، والله المستعان.

قوله: «وتَقْطَعُ حبالَ الشَّواهِدِ» شبه الشواهد بالحبال التي تجذب العبد إلىٰ مطلوبه. وهذا إنما يكون مع الغيبة عنه. فإذا صار الأمر إلىٰ العيان: انقطعت حينئذ حبالُ الشواهد بحكم المعاينة.

قوله: «وتُلبِسُ نعوتَ القُدسِ»، القدس: هو النَّزاهة والطهارة، و«نعوت القدس» هي صفاته. فيُلبسه الحق سبحانه من تلك النعوت ما يليق به. واستعار لذلك لفظة «اللبس» فإن تلك الصفات خِلَع. من[2] خلع الحق

---

(١) يشير ابن القيم إلىٰ أن القوم أحوج ما يكونون إلىٰ نصح وتعليم صاحب قرآن وسنة يعرف رسومهم وأحوالهم وأذواقهم ومواجيدهم إذ لا يثقون بغيره ... وهذا من رد الحق ممن جاء به لا لكونه باطلاً وإنما لعدم اتصافه بما يقول، ومن المعلوم أنه لا يشترط في منكر المنكر: السلامة والبراءة من الذنوب والعيوب، ولا يصح من المنكر عليه الاعتذار عن الكف والترك لأجل ذلك؛ فالحجة صحة القول وصوابه، لا فعل القائل وحاله، ويردونه أيضاً لنكارة قائله عندهم وقوته عليهم وشدته في الإنكار، واختلاف رسمه عن رسمهم، ومشربه عن مشربهم وفيه أيضاً: قصر الاتِّباع علىٰ من يجاريهم في مسالكهم ومنازلهم، وتحزبهم مع طائفتهم، واعتبار أقوال أئمتهم ومتبوعيهم دون غيرها، وهذه حال عامة الصوفية، ولهذا نجد أن هذا الوصف الذي يريدونه في من يأمرهم وينهاهم موجودٌ ومتحققٌ في مثل الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ، إذ لا يخفىٰ ما يتمتع به من غزارة العلم، ولطافة العبارة، وتذوقه لعلوم الكتاب والسنة ومع ذلك لا يعرف أنهم عادوا أحداً مثل معاداتهم له فأين ما قالوه ؟!!... وكذلك لا يخلوا زمان، أو بلد ومكان من أهل الحق والسنة والزهد والإيمان الذين ينكرون عليهم غلوّهم وانحرافهم ويدعونهم إلىٰ الزهد الشرعي فهل قبلوا منهم ؟!

(٢) في أ ب حـ غ ط: «وخلع الحق».

سبحانه وتعالىٰ يلبسها من يشاء من عباده.

وهذا موضع يتوارد عليه الموحِّدون والملحدون. فالموحد يعتقد: أن الذي ألبسه الله إياه هو صفات جمَّل الله بها ظاهره وباطنه، وهي صفات مخلوقه أُلبست عبداً مخلوقاً. فكسا عبده حلة من حلل فضله وعطائه.

والملحد يقول: كساه نفس صفاته. وخلع عليه خلعة من صفات ذاته، حتىٰ صار شبيها به[1]، ويقولون: الوصول هو التشبه بالإله علىٰ قدر الطاقة. وبعضهم يُلطِّف هذا المعنىٰ، ويقول: بل يتخلَّق بأخلاق الرب. ورَوَوْا في ذلك أثراً[2] «تخلقوا بأخلاق الله»[3]، وليس ههنا غير التعبُّد بالصفات الجميلة، والأخلاق الفاضلة التي يحبها الله، يجعلها[4] لمن يشاء من عباده. فالعبد مخلوق، وخلعته [٣٤٧/ أ]مخلوقة، وصفاته مخلوقة. والله سبحانه وتعالىٰ بائن بذاته وصفاته عن خلقه. لا يمازجُهم ولا يُمازجُونَه. ولا يحِلُّ فيهم ولا يحِلُّون فيه. تعالىٰ الله عن ذلك علواً كبيراً.

---

(١) في ط زيادة: «بل هو هو».

(٢) في ط: «أثراً باطلاً».

(٣) نسبه الغزالي إلىٰ النبي ﷺ بلا إسناد. انظر: المقصد الأسنىٰ ١٣٤، وفي الإحياء أورده قولاً ولم ينسبه إلىٰ النبي ﷺ ٤/ ٣٠٦، وقال الألباني: لا نعرف له أصلاً في شيء من كتب السنة. شرح الطحاوية ١٢٠، وذكره الجرجاني في التعريفات ١٦٩، والمناوي في (التوقيف علىٰ مهمات التعاريف) ٢/ ٥٦٤ كلاهما بلا عزو.

(٤) في جميع النسخ و ط: «ويخلقها».

فصـــل

الدرجة الثالثة

قال: « الدَّرجةُ الثَّالثةُ: مُشَاهدةُ جمع. تجْذبُ إلىٰ عَيْنِ الجمع. مَالِكَةً لِصحَّةِ الورُود. رَاكِبَةً بَحْرَ الوُجُودِ ».

صاحب هذه الدرجة : أثبتُ - عند الشيخ- في مقام المشاهدة. وأمكنُ في مقام الجمع ، الذي هو حضرة الوجود[1]. وأملكُ لحمل ما يرد عليه في مقامه من أنواع الكشوفات والمعارف. ولذلك كانت مشاهدتهُ[2] مالكةً لصحّة الورود، أي تشهد لنفسها بصحة ورودها إلىٰ حضرة الجمع. وتشهدُ الأشياءُ كلها لها بالصدق. ويَشهدُ المشهودُ أيضاً لها بذلك. فلا يبقىٰ عندها احتمال شك ولا ريب ، وهذا أيضاً مورد للملحد والموحِّد.

فالملحد يقول[3]: مشاهدة الجمع هي مشاهدة الوجود الواحد ، الجامع لجميع المعاني والصّور ، والقوة والأفعال والأسماء. «وحضرة الجمع» عنده: هي حضرة هذا الوجود. ومشاهدة هذا الجذب تجذب إلىٰ عينه.

قال[4]: [وصفة هذا الجذب: أن يحل الحق تعالىٰ عقد خلقيَّته[5] بيد

---

(١) انظر : التعليق على حضرة الوجود ص٣٣٨٦.

(٢) في جميع النسخ سوىٰ ق: « مشاهدة ».

(٣) يعني عفيف الدين التلمساني شارح المنازل. انظر : شرحه ٢/ ٥١٧ .

(٤) يعني التلمساني.

(٥) في ط : « خليقته ».

حقيقته[١] ، فيرجع النورُ الفائض علىٰ صورة خلقيَّته إلىٰ أصله ، ويرجع العبدُ إلىٰ عدميّته. فيبقىٰ الوجودُ للحق ، والفناء للخلق. ويقيمُ الحقُّ تعالىٰ وصفاً من أوصافه ، نائباً عنه في استجلاء ذاته. فيكون الحق هو المشاهد ذاته بذاته ، في طَوْرٍ من أطوار ظهوره. وهي مرتبة عبده. فإذا أثبت[٢] الحق تعالىٰ عبده بعد نفيه و محوه ، وأبقاه بعد فنائه ، فعاد كما يعود السَّكران إلىٰ صحوه[٣] وجد في ذاته أسرارَ ربِّه ، وطور[٤] صفاته ، وحقائقَ ذاته ، ومعالمَ وجوده ، ومطارحَ أشعة نوره[٥]. ووجد خلقيَّته[٦] أسماء مسمّىٰ ذاته ، وعوده إليه. فيرىٰ العبد ثبوت ذلك الاسم في حضرة سائر الأسماء المشيرة بدلالتها إلىٰ الوجود المنزه الأصل ، الموهم الفرع. فيؤدي استصحاب النظر إلىٰ أصله: أن الفرع لم يفارقه هو إلا بشكله. والشكل - علىٰ اختلاف ضروبه- فمعنىٰ[٧] عدمي لتعيّن إمكانه في وجوبه] اهـ[٨].

---

(١) في شرح التلمساني علىٰ المنازل ٢/ ٥١٧ : « بيد حقيّته ».

(٢) في ط : « فإذا ثبت ».

(٣) في شرح التلمساني ٢/ ٥١٧ : « كما يعود السكران إلىٰ محوه ».

(٤) في شرح التلمساني ٢/ ٥١٧ : « وعلوم صفاته ».

(٥) في شرح التلمساني ٢/ ٥١٧ زيادة : « وأذواق حكمه ».

(٦) في ط : خليقته .

(٧) في شرح التلمساني ٢/ ٥١٧: « علىٰ اختلاف ضروبه يعني إمكانه في وجوبه ».

(٨) من شرح التلمساني ٢/ ٥١٧.

فانظر ما في الكلام من الإلحاد والكفر الصّراح. وجعل عين المخلوق نفس عين الخالق، وأن الرب سبحانه أقام نفس أوصافه نائبة عنه في استجلاء ذاته، وأنه شاهد ذاته بذاته في مراتب الخلق، وأن الإنسان إذا صحا من سكره وجد في ذاته حقائق ذات الرب. ووجد خلقيّته أسماء مسمىٰ ذاته، فيرىٰ ثبوت ذلك الاسم في حضرة سائر الأسماء، المشيرة بدلالتها إلىٰ الوجود «المنزه الأصل» يعني عن الانقسام والتكثُّر «الموهم الفرع» يعني الذي يوهم فروعه وتكثر مظاهره، واختلاف أشكاله: أنه متعدد. وإنما هو وجود واحد. والأشكال علىٰ اختلاف ضروبها أمور عدمية؛ لأنها ممكنة. وإمكانها يفنىٰ في وجوبها، فلم يبق إلا وجوب واجب الوجود. وهو واحد. وإن اختلفت الأشكال التي ظهر فيها، والأسماء التي أشارت إليه.

فالاتحادي يشاهد وجوداً واحداً، جامعاً لجميع الصور والأنواع والأجناس، [٣٤٧/ ب] فاض عليها كلها. فظهر فيها بحسب قوابلها واستعداداتها.

وذلك الشهود يجذبه إلىٰ انحلال عزمه عن التقيد بمعبود معين، أو عبادة معينة؛ بل يبقىٰ معبوده الوجود المطلق الساري في الموجودات بأي معنىٰ ظهر. وفي أي ماهية تحقّق. فلا فرق عنده[1] بين السجود للصنم والشمس والقمر والنجوم وغيرها. كما قال شاعر القوم[2]:

---

(١) في ق: «عندهم».

(٢) يعني عمر بن علي بن مرشد بن علي الحموي الأصل المصري المولد المشهور بابن

وإن خَرَّ للأحجار في البيد عاكفٌ ... فــلا تعــد بالإنكــار بالعصبيــة
وإن عبَدَ النارَ المجوسُ وما انطفت ... كما جاء في الأخبار مُذْ ألف حجّة
فما عبدوا غيري وما كان قَصدُهُمْ ... سواي. وإن لم يُظهِرُوا عقْدَ نيّــة
وما عقد الزنَّارُ حكماً سوىٰ يــدي ... وإن حلّ بالإقرار لي فهي بيعتــي[1]

وكما قال عارفهم: [واعلم أن للحق في كل معبود وجهاً. يعرفه من عرفه ، ويجهله من جهله. فالعارف يعرف من عبد ، وفي أي صورة ظهر. قال الله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] قال: وما قضىٰ الله بشيء إلا وقع ، وما عُبد غير الله في كل معبود][2]. فهذا مشهد الملحد.

والموحّد يشاهد - بإيمانه ويقينه - ذاتاً جامعة للأسماء الحسنىٰ ،

الفارض، شاعر صوفي من الغلاة القائلين بالاتحاد ، وقصيدته التائية مليئة بذلك يقول الذهبي ـ رحمه الله ـ : « فإن لم يكن في تلك القصيدة صريح الاتحاد .. فما في العالم زندقة ولا ضلال » ، ولد سنة ست وسبعين وخمسمائة بالقاهرة ، وتوفي سنة اثنتين وستمائة. قال ابن حجر : « عرضت علىٰ شيخنا سراج الدين البلقيني من القصيدة التائية فقطع عليّ بعد إنشاد عدة أبيات وقال : هذا كفر هذا كفر » .

انظر : سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٣٦٨ ، والبداية النهاية ١٣/ ١٤٣ ، ولسان الميزان لابن حجر ٤/ ٣١٧ .

(١) انظر ديوان ابن الفارض ٦٣ بتعليق د . إبراهيم السامرائي ، وفيها تقديم وتأخير يسير ، والشطر الثاني من البيت الأول هكذا: فلا وجه للإنكار بالعصبية .

(٢) ما بين المعقوفين من كلام ابن عربي في فصوص الحكم : « فصّ حكمة سبوحية في كلمة نوحية » ٧٢ ، بتحقيق: أبي العلاء عفيفي .

والصّفات العُلىٰ ، لها كل صفة كمال ، وكل اسم حسن. وذلك يجذبه إلىٰ نفس اجتماع همه علىٰ الله ، وعلىٰ القيام بفرائضه.

والطريق - بمجموعها - لا تخرج عن هذين الشيئين [١] ، وإن طَوَّلوا العبارات ، ودقَّقوا الإشارات. فالأمر كله دائر علىٰ جمع الهمّ [٢] علىٰ الله ، واستفراغ الوُسْع بغاية النصيحة في التقرب إليه بالنوافل ، بعد تكميل الفرائض. فلا تُطوِّل ولا يُطوَّل عليك.

وشيخ الإسلام [الهروي] مراده بالجمع الجاذب إلىٰ عين الجمع: أمر آخر بين هذا وبين جمع أهل الوحدة وعين جمعهم. لا هو هذا ولا هذا. فهو دائر علىٰ «الفناء» لا تأخذه فيه لومة لائم. وهو الجمع الذي يُدَنْدنُ[٣] حوله. و«عين الجمع» عنده هو تفرد الرب سبحانه بالأزلية والدوام ، وبالخلق والفعل. فكان ولا شيء. ويكون بعد كل شيء. وهو المكون لكل شيء. فلا وجود في الحقيقة لغيره. ولا فعل لغيره. بل وجود غيره كالخيال والظِّلال. وفعل غيره في الحقيقة كحركات الأشجار والنبات. وهذا تحقيق «الفناء» في شهود الربوبية والأزلية ، والأبدية ، وطيّ بساط شهود الأكوان. فإذا ظهر هذا الحكم انْمحَقَ وجودُ العبد في وجود الحق. وتدبيرُه في تدبير الحق. فصار

---

(١) في أ ب غ حـ ط : « هذين السببين » .

(٢) في أ ب غ حـ ط : « الهمة » .

(٣) في أ ب غ حـ : « يدندنون حوله » .

سبحانه هو المشهود بوجود من[1] العبد، متلاش مضمحل كالخيال والظِّلال.

ولا يستعد لهذا عندهم إلا من اجتمعت إرادته علىٰ المراد وحده، حالا لا تكلُّفاً، وطبعاً لا تطبُّعاً، فقد تنبعث الهمة إلىٰ أمر وتتعلق به، وصاحبها معرض عن غير مطلبه، مُتَحلٍّ به. ولكن إرادة السوىٰ كامنة فيه، قد توارىٰ حكمها واستتر، ولمّا يزل. فإن القلب إذا اشتغل بشيء اشتغالاً تاماً توارىٰ عنه إرادته لغيره، والتفاته إلىٰ ما سواه، مع كونه كامناً في نفسه، مادته حاضرة عنده. فإذا وجد فجوة وأدنىٰ تخلٍ[2] من شاغله: ظهر حكم تلك الإرادات [٣٤٨/ أ] التي كان سلطان شهوده يحول بينه وبينها. فإذاً الجمع وعين الجمع ثلاث مراتب.

مراتب الجمع

أعلاها: جمع الهمّ[3] علىٰ الله: إرادة ومحبة وإنابة، وجمع القلب والروح والنفس والجوارح علىٰ استفراغ الوسع في التقرب إليه بما يحبه ويرضاه، دون رسوم الناس وعوائدهم. فهذا جمع خواصّ المقربين وسادتهم.

الثاني: الاستغراق في الفناء في شهود الربوبية. وتفرد الرب سبحانه بالأزليّة والدوام، وأن الوجود الحقيقي له وحده. وهذا الجمع دون الجمع الأول بمراتبَ كثيرة.

---

(١) من: ساقطة من ط و في حـ: «بوجوده من العبد».

(٢) في أ ب غ حـ: «وأدنىٰ محل».

(٣) في ط: «جمع لهم».

الثالث: جمع الملاحدة الاتحادية، وعين جمعهم. وهو جمع الشهود في وحدة الوجود. فعليك بتمييز المراتب، لتسلم من المعاطب والله المستعان. وسيأتي ذكر مراتب الجمع والتمييز بين صحيحها وفاسدها، في آخر باب التوحيد من هذا الكتاب إن شاء الله تعالىٰ[1]. والله المستعان.

قوله: «مالكةً لِصحَّةِ الورُودِ» أي ضامنة لصحة ورودها، شاهدة بذلك مشهوداً لها به. لأنها فوق مشاهدة المعرفة، وفوق مشاهدة المعاينة.

قوله: « رَاكِبةً بَحْرَ الوجُودِ » يعني: تلك المشاهدة راكبة بحر الوجود. فهي في لجّةِ بحره. لا في أنواره، ولا في بوارقه.

وقد تقدّم الكلام علىٰ مراده «بالوجود » وأنه وجود علم، ووجود عين، ووجود مقام. وسيأتي تمام الكلام عليه في بابه[2]. إن شاء الله تعالىٰ.

* * *

(١) انظر: ص٣٩٣٠.

(٢) في منزلة الوجود ص٣٧٣٧.

فصل

منزلة المعاينة

قال شيخ الإسلام: «بَابُ المُعَاينةِ(١) قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾» [الفرقان: ٤٥].

قلت «المعاينة» مفاعلة من العِيان. وأصلها من الرؤية بالعين. يقال: عاينه إذا وقعت عينه عليه. كما يقال: شافهه، إذا كلَّمه شفاهاً، وواجَهَه: إذا قابله بوجهه. وهذا مستحيل في هذه الدار أن يظفر به بَشَر.

وأما قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ فالرؤية واقعة علىٰ نفس مد الظل، لا علىٰ الذي مده سبحانه. كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا﴾ [نوح: ١٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾ [الفيل: ١]، فههنا أوقع الرؤية علىٰ نفس الفعل. وفي قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ أوقعها في اللفظ عليه سبحانه. والمراد: فعله من مد الظل، وهذا كلامٌ عربيٌّ بيِّن معناه. غير محتمل ولا مجمل، كما قيل في العُزَّىٰ(٢):

---

(١) قال في اللسان ١٣/ ٣٠٢ مادة (عين): «... المعاينة النظر وقد عاينه معاينة وعِياناً ورآه عياناً: لم يشك في رؤيته إياه» والمعاينة عند الصوفية درجات: أعلاها عندهم: معاينة الحق ذاته بذاته علىٰ الاستمرار اللازم للتمكين في عين الجمع.

انظر: معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ٣٤٨.

(٢) العزىٰ: هي إحدىٰ الأصنام التي كان يعبدها الكفار في الجاهلية وفيها ورد قوله تعالىٰ:

كفرانك اليوم ، لا سبحـانك إني رأيت الله قد أهانـك[1]

وهو كثير في كلامهم. يقولون: رأيت الله قد فعل كذا وكذا. والمراد رأيت فعله. فالعِيان ، والرؤية: واقع علىٰ المفعول ، لا علىٰ ذاتِ الفاعلِ وصفتِه ، ولا فعلِه القائمِ به.

فصل

المعاينات ثلاث

قال صاحب المنازل : « المُعايَنَاتُ ثَلَاثٌ . إِحْدَاهَا : مُعَايَنةُ الأَبْصَارِ. وَالثَّانيةُ : مُعَايَنَةُ عَيْنِ القَلْبِ. وَهِيَ مَعْرفَةُ[2] الشَّيءِ عَلىٰ نَعْتِهِ ، عِلْماً

﴿أفرأيتم اللات والعزىٰ﴾ [النجم : ١٩] ، قيل إنها شجرات ، والمشهور أنها بيت علىٰ ثلاث سمرات في بطن نخلة ولما كان عام الفتح أرسل رسول الله ﷺ إليها خالد بن الوليد فهدمها .

انظر : الأصنام للكلبي ٣٤ ، تحقيق د. محمد عبدالقادر أحمد ، وأحمد عبيد ، وتفسير الطبري ٢٧/ ٣٥ ، والبداية والنهاية ٤/ ٣١٦ .

(١) القائل هو الصحابي الجليل أبو سليمان خالد بن الوليد بن المغيرة القرشي المخزومي ابن أخت أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث أسلم قبل الفتح ، وهاجر سنة ثمان للهجرة ، خاض المعارك الكثيرة في الجاهلية والإسلام ، وقاد الغزوات والفتوحات ، توفي بحمص سنة إحدىٰ وعشرين علىٰ فراشه .

انظر : طبقات ابن سعد ٤/ ١٩٠ ، سير أعلام النبلاء ١/ ٣٦٦ ، ونَسَب هذا البيت لخالد ابن الوليد الكلبي في كتاب الأصنام ٤٢ ، وخليفة بن خياط في تاريخه ٨٨ ، وابن كثير في البداية والنهاية ٤/ ٣١٦.

(٢) في ط : « وهي معرفة عين الشيء » .

يَقطَعُ الرِّيْبَةَ ، وَلاَ تَشُوبُهُ حَيْرَةٌ[1]. الثَّالثَةُ: مُعَاينةُ عَيْنَ الرُّوْحِ. وَهِيَ الَّتِي تُعَايِنُ الحْقَّ عياناً محْضاً. وَالأَرْواحُ إنَّما طُهِّرتْ وَأُكرِمَتْ بالبَقَاءِ لتُناَغي[2] سَنَا الحضْرَةِ ، وَتُشاهدَ بهَاءَ العزَّةِ ، وتجْذبَ القُلُوبَ إلىٰ فِنَاءِ الحضْرَةِ].

جعل الشيخ المعاينة للعين [٣٤٨/ ب] والقلب والروح. وجعل لكل معاينة منها حكماً.

فمعاينة العين: هي رؤية الشيء عياناً ، إما بانطباع صورة المرئي في القوة الباصرة ، عند أصحاب الانطباع ، وإما باتصال الشعاع المنبسط من العين المتصل بالمرئي عند أصحاب الشعاع ، وإما بالنسبة والإضافة الخاصة بين العين وبين المرئي عند كثير من المتكلمين. والأقوال الثلاثة[3]: لا تخلو عن خطأ وصواب. والحق شيء غيرها ، وهو أن الله سبحانه جعل في العين قوّةً

(١) في متن المنازل ٩٤ زيادة [وَهَذهِ مُعَاينةٌ بشَوَاهِدِ العِلْمِ] وكذا في شرح الكاشاني ص٢٨٦ ، والتلمساني ٢/ ٥١٩.

(٢) في أ ب حـ غ ط : « لتعاين » وهي التي اختارها ابن القيم كما سيأتي ص٣٤٢١ ، وهي خلاف ما في متن المنازل ، انظر ٩٤ . والمناغاة فعلها «نغىٰ» أي تكلم بكلام يفهم ، والمناغاة: تطلق علىٰ المغازلة وعلىٰ المرأة تكلم طفلاً بما يعجبه ويسره. انظر: الصحاح للجوهري ٦/ ٢٥١٣ ، والقاموس المحيط ١٧٢٦ (نغىٰ).

(٣) هذا المبحث متعلق بكيفية الرؤية وما يراه الرائي في المرآة أي شيء هو؟ هل هو شخص آخر؟ أو هو انعكاس الشعاع؟ أو هو ظل الوجه؟ علىٰ أقوال تزيد علىٰ الثلاثة حكاها الأشعري في المقالات ص٤٣٤ ، وانظر : التمهيد للباقلاني ٣١٤ ، وغاية المرام في علم الكلام ٢/ ١٨٣ ، ١٣١، والجواب الصحيح لشيخ الإسلام ٣/ ١٢١، والجمع بين رأي الحكيمين للفارابي ٩٢.

باصرة ، كما جعل في الأذن قوّةً سامعة ، وفي الأنف قـوّةً شـامة ، وفي اللسان قوّةً ناطقة [١].

فهـذه قُـوَىٰ أودعهـا الله سـبحانه هـذه الأعـضاء. وجعـل بينهـا وبينهـا رابطة وجعل لهـا أسباباً ومخـارج [٢] ، وموانـع تمنع حكمهـا. وكـل مـا ذكـروه من انطباع ، ومقابلة ، وشعاع ، ونسبة ، وإضافة: فهو سبب وشرط. والمقتضىٰ هو القوة القائمـة بالمحـل. وليس الغـرض ذكـر هـذه المسألة. فالمقـصود أمر آخر.

وأما **معاينة القلب**: فهي انكشاف صورة المعلوم له ، بحيث تكون نسبته إلىٰ القلب كنسبة المرئي إلىٰ العين. وقد جعـل اللهُ سبحانه القلـبَ يبـصر ويعمـىٰ ، كما تبـصر العـين وكـما تعمـىٰ. قـال تعـالىٰ: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] ، فالقلب يـرىٰ ويـسمع ويعمـىٰ ويـصم. وعماه وصممه أبلغ من عمىٰ البصر وصممه.

وأمـا مـا يثبتـه متـأخّرو القـوم مـن هـذا القـسم الثالـث -وهـو رؤيـة الـروح ، وسـمعُها وإرادتهُـا ، وأحكامُهـا ، التـي هـي أخـص مـن أحكـام القلـب - فهـو لاعتقادهم [٣] أن الروح غير النفس والقلب.

---

(١) في ط زيادة : « وقوة ذائقه » .

(٢) في جميع النسخ و ط : « من خارج » .

(٣) في ب غ حـ ط : « فهؤلاء اعتقادهم » ، وفي ق : « فهو كاعتقادهم » .

ولا ريب أن ههنا أموراً معلومة ، وهي: البدن ، وروحه القائم به ، والقلب المشاهد فيه ، وفي سائر الحيوان ، والغريزة. وهي القوة العاقلة التي محلها القلب. ونسبتها إلىٰ القلب كنسبة القوة الباصرة إلىٰ العين ، والقوة السامعة إلىٰ الأذن. ولهذا تسمىٰ تلك القوة قلباً. كما تسمىٰ القوة الباصرة بصراً. قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] ولم يُرد شكل القلب. فإنه لكل أحد. وإنما أريد: القوّة والغريزة المودَعة فيه.

والروح: هي الحاملة للبدن ، ولهذه القُوَىٰ كلها. فلا قوام للبدن ولا لقُوَاه إلا بها. ولها - باعتبار إضافتها إلىٰ كل محل - حكم واسم يخصها[1]. فإذا أضيفت إلىٰ محل البصر سمّيت بصراً. وكان لها حكم يخصّها هناك. وإذا أضيفت إلىٰ محل السمع سمّيت سمعاً. وكان لها حكم يخصّها هناك. وإذا أضيفت إلىٰ محل العقل - وهو القلب - سميت قلباً. ولها حكم يخصها ، وهي في ذلك كله رُوحٌ.

فالقوة الباصرة والعاقلة والسامعة والناطقة: روح باصرة وسامعة وعاقلة وناطقة ففي[2] الحقيقة هذا العاقل[3] ، الفهم[4] المدرك ، المحب العارف ،

---

(١) في أ ب غ حـ ط زيادة : « هناك » .

(٢) في جميع النسخ وط : « فهي في الحقيقة » .

(٣) في غ حـ : « العقل » .

(٤) في ط : « الفاهم » .

المحرك للبدن، الذي هو محل الخطاب والأمر والنهي هو شيء واحد له صفات متعددة بحسب متعلّقاته. فإنه يسمىٰ نفساً مطمئنّة: ونفساً لوّامة، ونفساً أمّارة. وليس هو ثلاثة أنفس بالذات والحقيقة، ولكن هو نفسٌ واحدة لها صفات متعددة.

وهم يشيرون [٣٤٩/ أ] بالنفس إلىٰ الأخلاق والصفات المذمومة. فيقولون: فلان له نفسٌ. وفلان ليس له نفس. ومعلوم: أنه لو فارق نفسه مات، ولكن يريدون تجرّده عن صفات النفس المذمومة.

والمحقّقُون منهم يقولون: إن النفس إذا تلطفت وفارقت الرذائل صارت روحاً. ومعلوم أنها لم تعدم، ويخلق له مكانها روح لم تكن. ولكن عدمت منها الصفات المذمومة. وصار مكانها الصفات المحمودة. فسميت روحاً[١].

وهذا اصطلاح مجرد، وإلا فالله سبحانه وتعالىٰ سماها نفساً في القرآن في جميع أحوالها -أمّارةً، ولوّامةً، ومطمئنّةً- قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، ويدخل في هذا جميع أنفس[٢] العباد، حتىٰ

---

(١) انظر تفصيله لمسألة الروح وسياق الأقوال في ذلك، وفي الفرق بينها وبين النفس في كتابه الروح تحقيق د. بسام العموشي ٤٦٩ وما بعدها، وانظر مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٣٣، ورسالة العقل والنفس لشيخ الإسلام ابن تيمية ضمن مجموع الفتاوىٰ ٩/ ٢٧١، وشرح الطحاوية ٢/ ٥٦٧ - ٥٦٩.

(٢) في أ ب حـ غ: «أنفاس».

الأنبياء. وسماها رسول الله ﷺ «روحاً» علىٰ الإطلاق - مؤمنة كانت أو كافرة، برة أو فاجرة - كقوله: «**إن الرُّوحَ إذا قُبضَ تبعه البصرُ**»[1]، وقوله: «**إنَّ الله قبضَ أرواحَنا حيثُ شَاء؛ وردَّها حيثُ شَاءَ**»[2]، وقوله ﷺ في حديث قبض الروح وصفته: «**فإن كان مؤمناً كان كَذا وكَذا. وإن كان كافراً كَان كَذا وكَذا**»[3]، فسمي المقبوض «روحاً»، كما سماه الله في كتابه «نفساً» وهذا المقبوض والمتوفَّىٰ شيء واحد، لا ثلاثة ولا اثنان. وإذا قبض تبعته القُوَىٰ كلُّها: العقل، وما دونه. لأنه كان حاملَ الجميعِ ومَرْكَبَه.

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أم سلمة - رضي الله عنها - حين مات أبو سلمة وقد شق بصره فأغمضه ثم قال: «**إن الروح إذا قبض تبعه البصر**» كتاب الجنائز ٢/ ٦٣٤ (٩٢٠)، وأحمد في المسند ٦/ ٢٩٦، وابن ماجة في كتاب الجنائز ١/ ٤٦٧ (١٤٥٤)، وابن حبان في صحيحه ١٥/ ٥١٥.

(٢) أخرجه البخاري من حديث أبي قتادة - رضي الله عنه - حينما كانوا في سرية فناموا في الطريق فقال بلال: أنا أوقظكم، فغلبته عيناه فنام فاستيقظ النبي ﷺ وقد طلع حاجب الشمس ... فقال: «**إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء يا بلال قم فأذن بالناس الصلاة ...**» في كتاب مواقيت الصلاة ٢/ ٦٦ (٥٩٥)، وفي التوحيد ١٣/ ٤٤٧ (٧٤٧١)، ومسلم في كتاب المساجد ١/ ٤٧٢ (٦٨١) دون قوله: «**إن الله قبض أرواحكم ...**»، وأحمد في المسند ٥/ ٣٠٧.

(٣) يشير إلىٰ حديث البراء بن عازب المشهور في قصة عذاب القبر ونعيمه، أخرجه الإمام أحمد ٤/ ٢٨٧، ٢٩٥، وأبو داود ٥/ ١١٤ (٤٧٥٣) في كتاب السنة، وابن أبي شيبة في المصنف ٣/ ٥٤، والحاكم وصححه ١/ ٣٧-٤٠، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٣/ ٥٠ رجاله رجال الصحيح، وصححه الألباني في المشكاة ١/ ٤٨، وأصله في الصحيحين مختصراً.

المعاينة نوعان: معاينة بصر ومعاينة بصيرة

إذا عُرِف[1] هذا ، فالمعاينة نوعان: معاينةُ بصر ، ومعاينةُ بصيرة. فمعاينة البصر: وقوعه علىٰ نفس المرئي ، أو مثاله الخارجي ، كرؤية مثال الصورة في المرآة والماء. ومعاينة البصيرة: وقوع القوة العاقلة علىٰ المثال العلمي المطابق للخارجي. فيكون إدراكه له بمنزلة إدراك العين للصورة الخارجية. وقد يقوىٰ سلطان هذا الإدراك الباطن ، بحيث يصير الحكم له ، ويقوىٰ استحضار القوة العاقلة لمدرَكها ، بحيث يستغرق فيه. فيغلب حكم القلب علىٰ حكم الحسِّ والمشاهدة. فيستولي علىٰ السمع والبصر. بحيث يراه ، ويسمع خطابه في الخارج. وهو في النفس والذهن. لكن لغلبة الشهود ، وقوة الاستحضار ، وتمكن حكم القلب واستيلائه علىٰ القوىٰ: صار كأنه مرئي بالعين ، مسموع بالأذن. بحيث لا يشك المدرك في ذلك ولا يرتاب فيه ألبتة. ولا يقبل عذلاً.

وحقيقة الأمر: أن ذلك كله شواهد وأمثلة علمية ، تابعة للمعتقد. فذلك الذي أدرك بعين القلب والروح: إنما هو شاهد دال[2] علىٰ الحقيقة. وليس هو نفس الحقيقة. فإنّ شاهِدَ نور جلال الذات في قلب العبد ليس هو نفس نور الذات الذي لا تقوم له السموات والأرض. فإنه لو ظهر لها لتدكدكت ، وأصابها ما أصاب الجبل[3]. وكذلك شاهد نور العظمة في القلب: إنما هو نور

---

(١) في ط : « إذا عرفت هذا ».

(٢) في ب : « دلّ علىٰ الحقيقة » وفي ج : « إنما هو شاهد ذاك علىٰ الحقيقة ».

(٣) الذي تجلىٰ له الرب تبارك وتعالىٰ ، فجعله دكا ، كما في قصة موسىٰ عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿فلما تجلىٰ ربه للجبل جعله دكاً وخر موسىٰ صعقاً ..﴾ [الأعراف : ١٤٣].

التعظيم والإجلال، لا نور نفس المعظَّم ذي الجلال والإكرام.

الشواهد والأمثلة العلمية

وليس مع القوم إلا الشواهد، والأمثلة العلمية، والرقائق(١) التي هي ثمرة قرب القلب من الرب، وأنسه به، واستغراقه في محبته وذكره، واستيلاء سلطان معرفته عليه [٣٤٩/ ب] والرب تبارك وتعالىٰ وراء ذلك كله. منزّه مقدّس عن اطلاع البشر علىٰ ذاته، أو أنوار ذاته. أو صفاته، أو أنوار صفاته. وإنما هي الشواهد التي تقوم بقلب العبد، كما يقوم بقلبه شاهد من الآخرة والجنة والنار، وما أعد الله لأهلهما.

وهذا هو الذي وجده عبد الله بن حرام الأنصاري(٢) يوم أحد، لما قال: «واهاً لريح الجنة! إني أجدُ والله ريحَها دون أُحُد»(٣)، ومن هذا قوله ﷺ:

---

(١) في أ ب غ حـ: «والدقائق».

(٢) هو الصحابي الجليل عبدالله بن عمرو بن حرام بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي والد جابر بن عبدالله، من أهل العقبة وبدر، وكان من النقباء، واستشهد يوم أحد، وأظلته الملائكة بأجنحتها حتىٰ رفع. وكُفّن هو وعمرو بن الجموح في كفن واحد، وقصته في الصحيحين. انظر: طبقات ابن سعد ٥/ ٥٦١، والإصابة ٤/ ١٨٩، وسير أعلام النبلاء ١/ ٣٢٤، والذي قال ذلك ليس عبدالله بن عمرو كما قال ابن القيم وإنما هو أنس بن النضر كما يتضح من تخريج الحديث الآتي.

(٣) متفق عليه من حديث أنس بن مالك في قصة عمه أنس بن النضر حينما لم يشهد بدراً مع النبي ﷺ فشقّ عليه ذلك فقال: «وإن أراني الله مشهداً فيما بعد مع رسول الله ﷺ ليراني الله ما أصنع فلما شهد أُحداً استقبله سعد بن معاذ فقال: أين؟ قال: واهاً لريح الجنة إني لأجده دون أحد فقاتلهم حتىٰ قتل». أخرجه البخاري في الجهاد ٦/ ٢١ (٢٨٠٥)، وفي المغازي ٧/ ٣٥٤ (٤٠٤٨)، ومسلم في كتاب الإمارة ٣/ ١٥١٢ (١٩٠٣)، وأحمد في المسند ٣/ ١٩٤.

«إذا مررتُم برياض الجنّة فارْتَعُوا. قالوا: وما رياضُ الجنةّ؟ قال: حِلَقُ الذِّكر»[1]، ومنه قوله: «ما بين بَيْتي ومِنْبري روضةٌ من رياض الجنّة»[2] ، فهو

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٣/ ١٥٠ ، والترمذي في السنن ، كتاب الدعوات ٥/ ٥٣٢ (٣٥١٠) ، وأبو يعلىٰ في المسند ٦/ ١٥٥ ، وابن عدي في الكامل ٦/ ٢١٤٧ من حديث محمد بن ثابت البناني عن أبيه عن أنس - رضي الله عنه - مرفوعاً ، وقال الترمذي : حسن غريب من هذا الوجه ، ومحمد بن ثابت متفق علىٰ تضعيفه وقد تفرد به عن أبيه ، قال ابن معين : ليس بشيء . وقال البخاري : فيه نظر . تهذيب التهذيب ٩/ ٨٢ ، وقال ابن عدي بعد ما ساق له عدة أحاديث : « ... وهذه الأحاديث مع غيرها مما لم أذكره عامتها مما لا يتابع محمد بن ثابت عليه » .

والحديث له متابع وعدة شواهد؛ فالمتابع من طريق زياد النميري عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - أخرجه أبو نعيم في الحلية ٦/ ٢٦٨ ، والشواهد منها حديث أبي هريرة عند الترمذي في الموضع السابق وفي آخره : « ... قلت: يا رسول الله وما رياض الجنة ؟ قال : المساجد . قلت : وما الرتع ؟ قال : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر » وفيه حميد المكي مولىٰ ابن علقمة . قال البخاري : « لا يتابع حديثه عن عطاء وقال : له عجائب». انظر: تهذيب الكمال ٧/ ٤٠٥ ، والتقريب ٢٧٧ ، ومن حديث جابر - رضي الله عنه - أخرجه الحاكم في المستدرك ١/ ٤٩٤ ، وصححه وتعقبه الذهبي بقوله : «عمر ضعيف» ، والبيهقي في الشعب ١/ ٣٩٨ ومن حديث ابن عباس عند الطبراني في الكبير ١١/ ٩٥ ، ومن حديث عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - عند أبي نعيم في الحلية ٦/ ٣٥٤ ، ولهذه الشواهد صححه الألباني رحمه الله في السلسلة الصحيحة ٦/ ١٣٠ (٢٥٦٢) ، وكان قد ضعفه من حديث أبي هريرة في السلسلة الضعيفة ٣/ ٢٨٩ (١١٥٠) وفي المشكاة ١/ ٢٢٧ (٧٢٩) .

(٢) متفق عليه من حديث عبدالله بن زيد المازني ، ومن حديث أبي هريرة ، أخرجه البخاري في التطوع ٣/ ٧٠ (١١٩٦) ، ومن حديث أبي هريرة في فضائل المدينة ٤/ ٩٩ (١٨٨٨) ،

روضة لأهل العلم والإيمان، لما يقوم بقلوبهم من شواهد [[1]الجنة، حتىٰ كأنها لهم رأي عين. وإذا قعد المنافق هناك لم يكن ذلك المكان في حقه روضة من رياض الجنة، ومن هذا قوله ﷺ: «**الجنة تحت ظلال السيوف**»[2]، فالعمل إنما هو علىٰ الشواهد. وعلىٰ حسب شاهد العبد يكون عمله، ونحن نشير بعون الله وتوفيقه إلىٰ الشواهد، إشارة يعلم بها حقيقة الأمر.

فأول[3] شواهد السائر إلىٰ الله والدار الآخرة: أن يقوم به شاهد من الدنيا وحقارتها، وقلة وفائها، وكثرة جفائها، وخِسَّة شركائها، وسرعة انقضائها. ويرىٰ أهلها وعشاقها صَرْعىٰ حولها، قد بدَّعت[4] بهم، وعذبتهم بأنواع العذاب، وأذاقتهم أمرّ[5] الشراب. أضحكتهم قليلا، وأبكتهم طويلا. سقتهم

ومسلم في ٢/ ١٠١٠ (١٣٩٠) من حديث عبدالله بن زيد، ومن حديث أبي هريرة في ٢/ ١٠١١ (١٣٩١).

(١) من هنا ساقط من (أ) إلىٰ نهاية منزلة الحياة ص٣٤٨٧.

(٢) متفق عليه من حديث عبدالله بن أبي أوفىٰ، وأوله: «لا تتمنوا لقاء العدو، فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا ...» الحديث. أخرجه البخاري في الجهاد ٦/ ١٢٠ (٢٩٦٦)، ومسلم في الجهاد والسير ٣/ ١٣٦٢ (١٧٤٢)، وفي كتاب الإمارة من حديث أبي بكر بن أبي موسىٰ عن أبيه أبي موسىٰ الأشعري ٣/ ١٥١١ (١٩٠٢).

(٣) في غ ج: «فالأول».

(٤) بدّعت بهم: أي انقطعت بهم وعطبت يقال: أبدعت به راحلته أي: كلّت وعطبت، وبقي مُنقطَعاً به، وحسر عليه ظهره. انظر لسان العرب ٨/ ٧ (بدع).

(٥) في ق: «مرّ الشراب».

كؤوس سمِّها، بعد كؤوس خمرها. فسكروا بحبِّها. وماتوا بهجرها.

فإذا قام بالعبد هذا الشاهد منها: ترحَّل قلبه عنها. وسافر في طلب الدار الآخرة؛ وحينئذ يقوم بقلبه شاهد من الآخرة ودوامها، وأنها الحيوان حقاً. فأهلها لا يرتحلون منها. ولا يظعنون عنها. بل هي دارُ القرار، ومحطُّ الرحال ومنتهىٰ السَّير. وأن الدنيا بالنسبة إليها كما قال النبي ﷺ: **«ما الدنيا في الآخرة إلا كما يجعلُ أحدُكم إصبعَه في اليمِّ، فلينظُر بمَ ترجع؟»** (1)، وقال بعض التابعين: ما الدنيا في الآخرة إلا أقل من ذرة واحدة في جبال الدنيا (2).

ثم يقوم بقلبه شاهد من النار، وتوقدها واضطرامها. وبُعْد قعرها، وشدّة حرِّها، وعظيم (3) عذاب أهلها. فيشاهدهم وقد سيقوا إليها سودَ الوجوه، زُرْقَ العيون، والسلاسل والأغلال في أعناقهم. فلما انتهوا إليها: فُتِّحت في وجوههم أبوابُها. فشاهدوا ذلك المنظر الفظيع، وقد تقطعت قلوبهم حسرة وأسفاً: ﴿وَرَءَا ٱلْمُجْرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا۟ عَنْهَا مَصْرِفًا﴾ [الكهف: ٥٣]، فأراهم شاهد الإيمان، وهم إليها يدفعون. وأتىٰ النداء من

---

(١) أخرجه مسلم من حديث المستورد بن شداد في كتاب الجنة ٤/ ٢١٩٣ (٢٨٥٨)، ولفظه: «والله ما الدنيا في الآخرة إلا مثل ما يجعل أحدكم ...» إلخ، وأخرجه أحمد ٤/ ٢٢٨ ٢٢٩، والترمذي في الزهد ٤/ ٥٦١ (٢٣٢٣)، وابن ماجه ٢/ ١٣٧٦ (٤١٠٨).

(٢) ذكره ابن القيم في المدارج ٣/ ٩٣، أنه من قول مطرف بن عبدالله أو غيره. ولم أجده في تراجم مطرف بن عبدالله، ولا لغيره مما وقفت عليه.

(٣) في غ حـ: «وعظم».

قبل رب العالمين أن: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤] ، ثم قيل لهم: ﴿هَٰذِهِ ٱلنَّارُ ٱلَّتِى كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴿١٤﴾ أَفَسِحْرٌ هَٰذَآ أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ ﴿١٥﴾ ٱصْلَوْهَا فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ ۖ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٤-١٦] ، فأراهم[1] شاهد الإيمان وهم في الحميم ، علىٰ وجوههم يسحبون. وفي النار كالحطب يسجرون ﴿لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ ۚ﴾ [الأعراف: ٤١]، فبئس [٣٥٠/أ] اللحاف وبئس الفراش. وإن يستغيثوا [2] من شدة العطش ﴿يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ﴾ [الكهف: ٢٩]، فإذا شربوه قطع أمعاءهم في أجوافهم ، وصهر ما في بطونهم. شرابهم الحميم ، وطعامهم الزقوم ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى كُلَّ كَفُورٍ ﴿٣٦﴾ وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ ۖ فَذُوقُوا۟ فَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾ [فاطر:٣٦-٣٧].

فإذا قام بقلب العبد هذا الشاهد: انخلع من الذنوب والمعاصي ، واتباع الهوىٰ[3]. ولبس ثياب الخوف والحذر. وأخْصَب قلبه من مطر أجفانه. وهان عليه كل مصيبة تصيبه في غير دينه وقلبه.

---

(١) في الأصل : « فيراهم » ، ولعل الأقرب ما أثبته من باقي النسخ .

(٢) في ط وباقي النسخ سوىٰ أ : « وإن استغاثوا » .

(٣) في ب غ ج حـ ق ط : « الشهوات » .

وعلىٰ حسب قوة هذا الشاهد يكون بعده من المعاصي والمخالفات. فيذيب هذا الشاهد من قلبه الفضلات، والمواد المهلكة، وينضجها ثم يخرجها. فيجد القلب لذَّةَ العافية وسرورَها.

فيقوم به بعد ذلك: شاهد من الجنة، وما أعد الله لأهلها فيها، « **مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر**»[1]، فضلا عما وصفه الله لعباده علىٰ لسان رسوله من النعيم المفصّل، الكفيل بأعلىٰ أنواع اللذة، من المطاعم والمشارب، والملابس والصور، والبهجة والسرور. فيقوم بقلبه شاهد دار قد جعل الله النعيم المقيم الدائم بحذافيره فيها. « ترابها المسك، وحصباؤها الدر، وبناؤها لبن الذهب والفضة»[2]، وقصب اللؤلؤ. وشرابها أحلىٰ من العسل، وأطيب رائحة من المسك، وأبرد من الكافور، وألذ من

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة، وأوله قال الله تعالىٰ: « **أعددت لعبادي الصالحين ...** » البخاري في التوحيد ١٣/ ٤٦٥ (٨٤٩٨)، ومسلم في كتاب الجنة، وصفة نعيمها ٤/ ٢١٧٤ (٢٨٢٤).

(٢) صفة تراب الجنة وبنائها جاء في حديث أبي ذر المتفق عليه في قصة الإسراء والمعراج وفيه: « **ثم أدخلت الجنة فإذا فيها جنابذ اللؤلؤ وإذا ترابها المسك** ». البخاري كتاب الأنبياء ٦/ ٣٧٤ (٣٣٤٢)، ومسلم في الإيمان ١/ ١٤٨ (٢٦٣)، وفي حديث أبي هريرة: « **... لبنة من ذهب ولبنة من فضة ملاطها المسك الأذفر حصباؤها الياقوت واللؤلؤ ...** » أخرجه أحمد في المسند ٢/ ٣٠٤، ٤٤٥، والترمذي ٤/ ٦٧٢ (٢٥٢٦)، والدارمي ٢/ ٤٢٩ (٢٨٢١)، وابن حبان ١٦/ ٣٩٦ (٧٣٨٧)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي ٢/ ٣١١، وفي السلسلة الصحيحة ٢/ ٦٩٢.

الزنجبيل ، ونساؤها لو برز وجه إحداهن في هذه الدنيا لغلب علىٰ ضوء الشمس [(١)] ، ولباسهم الحرير من السندس والإستبرق. وخدمهم ولدان كاللؤلؤ المنثور ، وفاكهتهم دائمة ، لا مقطوعة ولا ممنوعة ، وفرش مرفوعة. وغذاؤهم لحم طير مما يشتهون. وشرابهم عليه خمرة لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون ، وخضرتهم فاكهة مما يتخيرون. ومشاهدهم حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون ، فهم علىٰ الأرائك متّكئون ، وفي تلك الرياض يُحبَرون. وفيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين؛ وهم فيها خالدون.

فإذا انضم إلىٰ هذا الشاهد: شاهد يوم المزيد ، والنظر إلىٰ وجه الرب جل جلاله ، وسماع كلامه منه بلا واسطة. كما قال النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: **«بينا أهل الجنة في نعيمهم ، إذ سطع لهم نور. فرفعوا رؤوسهم. فإذا الرب تعالىٰ قد أشرف عليهم من فوقهم. وقال: يا أهل الجنة: سلام عليكم - ثم قرأ قوله تعالىٰ: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨] - ثم يتوارىٰ عنهم. وتبقىٰ رحمته وبركته عليهم في ديارهم»** [(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد ٦/ ١٥ (٢٧٩٦) ، وأحمد في المسند ٣/ ١٤٧ ، والترمذي ٤/ ١٨١ (١٦٥١) من حديث أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال : **« ... ولو أن امرأة من أهل الجنة اطلعت إلىٰ الأرض لأضاءت ما بينهما ... »** الحديث .

(٢) أخرجه ابن ماجه في المقدمة ١/ ٦٥ (١٨٤) ، والدار قطني في الرؤية ٧٢ تحقيق مبروك إسماعيل ، والآجري في الشريعة ص٢٦٧، واللالكائي في شرح أصول أهل السنة ٣/ ٤٨٢، وأبو نعيم في الحلية ٦/ ٢٠٩ ، والبيهقي في البعث والنشور ص٢٦٢ (٤٤٨) ، والبغوي في

فإذا انضم هذا الشاهد إلىٰ الشواهد التي قبله: فهناك يسير القلب إلىٰ ربه أسرع من سير الرياح في مهابّها، فلا يلتفت في طريقه يميناً ولا شمالا.

هذا. وفوق ذلك: شاهد آخر تضمحلُّ فيه هذه الشواهد، ويغيب به العبد عنها كلها. وهو شاهد جلال الربِّ تعالىٰ، وجماله وكماله، وعزِّه وسلطانه، وقيوميّتِهِ وعلوِّه فوق عرشه، وتكلّمِه بكتبه وكلمات تكوينه، وخطابه لملائكته وأنبيائه.

فإذا[1] شاهد بقلبه قيوماً قاهراً فوق عباده، مستوياً [٣٥٠/ ب] علىٰ عرشه، منفرداً بتدبير مملكته، آمراً ناهياً، مُرسِلاً رسله، ومُنزِلا كتبه. يرضىٰ ويغضب، ويُثيب ويُعاقب. ويعطي ويمنع، ويعزّ ويذلّ. ويحب ويبغض[2]. يرحم إذا استرحم، ويغفر إذا استغفر، ويعطي إذا سئل، ويجيب إذا دُعي، ويقيل إذا استقيل. أكبر من كل شيء. وأعظم من كل شيء. وأعز من كل شيء. وأقدر من

التفسير ٤/ ١٦ من حديث جابر - رضي الله عنه - والحديث مداره علىٰ أبي عاصم العباداني والفضل بن عيسىٰ الرقاشي، وكلاهما ضعيف. قال العقيلي في الضعفاء ٦/ ٢٠٣٩، «لا يتابع عليه ولا يعرف إلا به»، وأورده ابن عدي في الكامل ٦/ ٢٠٣٩، وابن الجوزي في الموضوعات ٣/ ٥٩٢، وذكره الذهبي في العلو ١/ ٣٠٥ وقال: إسناده ضعيف. وقال ابن كثير في التفسير ٣/ ٥٧٥: في إسناده نظر. وضعفه البوصيري في مصباح الزجاجة ١/ ٢٦، والألباني في تخريج المشكاة ٣/ ١٥٧٧.

(١) في ط: «فإذا شاهده شاهد».

(٢) في ط: «ويغضب».

كل شيء. وأعلم من كل شيء. وأحكم من كل شيء. فلو كانت قوىٰ الخلائق كلهم علىٰ واحد منهم، ثم كانوا كلهم علىٰ تلك القوة. ثم نسبت تلك القوىٰ[1] إلىٰ [قوته تعالىٰ لكانت أقل من قوة][2] البعوضة بالنسبة إلىٰ قوة الأسد. ولو قدر جمال الخلق كلهم علىٰ واحد منهم. ثم كانوا كلهم بذلك الجمال. ثم نسب إلىٰ جمال الربِّ تعالىٰ لكان دون سراج ضعيف بالنسبة إلىٰ عين الشمس، ولو كان علم الأولين والآخرين علىٰ رجل منهم. ثم كان كل الخلق علىٰ تلك الصفة. ثم نسب إلىٰ علم الرب تعالىٰ لكان ذلك كنقرة عصفور من البحر[3]. وهكذا سائر صفاته، كسمعه وبصره، وسائر نعوت كماله. فإنه يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات، علىٰ تفنن الحاجات. فلا يشغله سمع عن سمع. ولا تغلطه المسائل. ولا يتبرّم بإلحاح الملحين. سواء عنده من أسر القول ومن جهر به. فالسر عنده علانية. والغيب عنده شهادة. يرىٰ دبيب النملة السوداء، علىٰ الصخرة الصمَّاء، في الليلة الظَّلماء. ويرىٰ نِياطَ عروقها، ومجاري القوت[4] في أعضائها. يضع السماوات علىٰ إصبع من أصابع يده، والأرضَ علىٰ إصبع، والجبالَ علىٰ إصبع، والشجرَ علىٰ إصبع، والماءَ علىٰ إصبع. ويقبض سماواته بإحدىٰ يديه، والأرضين باليد الأخرىٰ. فالسماوات

---

(١) في حـ غ ب: «القوة».

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ط.

(٣) في غ حـ ب ط: «في بحر».

(٤) في ج ق: «ومجاري عروقها في أعضائها».

السبع في كفه كخردلة في كف العبد.

ولو أن الخلق كلهم من أولهم إلىٰ آخرهم قاموا صفاً واحداً ما أحاطوا بالله عز وجل. لو كشف الحجاب عن وجهه لأحرقت سبحاته ما انتهىٰ إليه بصره من خلقه [1].

فإذا قام بقلب العبد هذا الشاهد: اضمحلّت فيه الشواهد المتقدمة، من غير أن تعدم. بل تصير الغلبة والقهر لهذا الشاهد. وتندرج فيه الشواهدُ كلها. ومَنْ هذا شاهده: فله سلوك وسير خاص. ليس لغيره ممن هو عن هذا في غفلة، أو معرفة مجملة.

فصاحب هذا الشاهد: سائر إلىٰ الله في يقظته ومنامه، وحركته وسكونه وفطره وصيامه، له شأن وللناس شأن. هو في واد وهم [2] في واد.

---

(١) بما تقدم جاءت الأخبار والآثار دالة علىٰ ذلك، فمنها قبض الله للسموات والأرض جاء من حديث ابن مسعود في قصة الحبر اليهودي، أخرجه البخاري في التوحيد ١٣/ ٣٩٣ (٧٤١٤)، وفي التفسير ٨/ ٥٥٠ (٤٨١١)، ومسلم ٤/ ٢١٤٧ (٢٧٨٦، ٢٧٨٧).

وكون السموات في كف الرحمن كخردلة في كف العبد.

ورد ذلك في خبر موقوف علىٰ ابن عباس - رضي الله عنهما - أخرجه ابن جرير في التفسير ٢٤/ ١٧، وابن أبي حاتم في التفسير ١٠/ ٣٢٥٦، وأبو الشيخ في كتاب العظمة ٢/ ٤٤٥.

وقوله: «لو كشف الحجاب عن وجهه» جاء ذلك في حديث أبي موسىٰ مرفوعاً: «حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهىٰ إليه بصره من خلقه» أخرجه الإمام أحمد ٤/ ٤٠١، ومسلم ١/ ١٦١ (٢٩٣)، وابن ماجه في المقدمة ١/ ٧٠ (١٩٥).

(٢) في ب غ حـ ط: «والناس في واد».

خليليَّ ، لا والله ، ما أنا منكما إذا عَلَمٌ مِن آل ليلىٰ بدا لِيَا[1]

المثل الأعلى في القرآن

والمقصود: أن العيانَ والكشفَ والمشاهدةَ في هذه الدار: إنما يقع علىٰ الشواهد والأمثلة العلمية. وهو المثل الأعلىٰ[2] الذي ذكره سبحانه في ثلاثة مواضع من كتابه: في سورة النحل [آية: ٦٠]. وسورة الروم [آية: ٢٧]. وسورة الشورىٰ [آية: ١١]، وهو ما يقوم بقلوب عابديه و محبِّيه، والمنيبين إليه من هذا الشاهد؛ وهو الباعث لهم علىٰ العبادة والمحبة، والخشية والإنابة؛ وتفاوتُهم فيه لا ينحصر طرفاه. كل منهم له مقام معلوم لا يتعدّاه.

---

(١) القائل هو قيس بن الملوّح المشهور بـ (مجنون ليلىٰ). انظر: ديوان مجنون ليلىٰ ٢٣١، والشطر الأول هكذا: خليلي لا والله ما أملك البكا.

(٢) يبين ابن القيم ـ رحمه الله ـ أن العيان والكشف والمشاهدة لا تكون لذات الرب سبحانه؛ فذاك محال في الدنيا؛ وإنما تتعلق المعاينة والمشاهدة بكماله وجلاله وعظمته واستحضار المثل الأعلىٰ لله سبحانه وتعالىٰ، وهو الوصف الأعلىٰ، والكمال المطلق من كل وجه.
وقد ذكر أقوال الأئمة والمفسرين في معنىٰ المثل الأعلىٰ في كتابه الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٣٠ - ١٠٣٥، وبين أنها تتضمن أربعة أمور الأول: ثبوت الصفات العليا لله سبحانه في نفس الأمر. الثاني: وجودها في العلم والتصور؛ وهذا معنىٰ قول من قال من السلف والخلف: إنه ما في قلوب عابديه وذاكريه، وهو الذي فسره به هنا. الثالث: ذكر صفته والخبر عنها ... الرابع: محبة الموصوف بها وتوحيده، والإخلاص له، والتوكل عليه ... ثم قال: وعبارات السلف تدور حول هذه المعاني الأربعة لا تتجاوزها.
وانظر: تفسير الطبري ٢١/ ٢٥، والقرطبي ١٠/ ١١٩، وابن كثير ٢/ ٥٧٣، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوىٰ ٥/ ٤٦٥: «وهذا الإيمان الذي في القلوب هو المثل الأعلىٰ الذي له في السموات والأرض ...». وانظر: الجواب الصحيح ٣/ ١١٨.

وأعظم الناس حظاً في ذلك معترف بأنه لا يُحصي ثناءً عليه سبحانه[1]، وأنه [٣٥١/ أ] فوق ما يثني عليه المثنون، وفوق ما يحمده به الحامدون:

وما بلغَ المُهْدون نَحْوك مدحةً
وإن أَطْنبوا، إلاّ[2] الذي فيك أعظمُ
لك الحمدُ كلَّ الحمدِ لا مُبتدا له
ولا مُنتَهىٰ واللهُ بالحمدِ أعلم[3]

وطهارة القلب، ونزاهته من الأوصاف المذمومة، والإرادات السفلية، وخلوّه وتفريغه من التعلق بغير الله سبحانه: هو كرسيُّ هذا الشاهد[4]، الذي يجلس عليه. ومقعده الذي يتمكن فيه. فحرام علىٰ قلب متلوثٍ بالخبائث والأخلاق والصفات الذميمة، متعلقٍ بالمرادات السافلة: أن يقوم به هذا الشاهد، أو يكونَ من أهله.

نزِّه فؤادَك عن سِوانا وائتنا فجنابُنا حلٌ لكل منزَّه

---

(١) جاء ذلك في دعائه ﷺ: «لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت علىٰ نفسك» أخرجه مسلم وأهل السنن وسبق تخريجه ص٣٣٧٧.

(٢) في ط: «إن الذي».

(٣) البيت الأول للخنساء قالته في أخيها صخر. انظر: ديوان الخنساء ١٠٧ وهو هكذا: ولا بلغ المهدون للناس مدحة.

(٤) في ب: «هذا الشأن».

والصبر طِلَّسْم[1] لكنز لقائنا   من حل ذا الطِّلَّسمِ فاز بكنزه[2]

إذا طلعت شمس التوحيد، وباشرت حرارتها[3] الأرواح ، ونورها البصائر ، تجلت بها ظلمات النفس والطَّبْع. وتحركت بها الروح [4] في طلب من: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١] ، فسافر القلب في بيداء الأمر. ونزل منازل العبوديّة ، منزلاً منزلاً. فهو ينتقل [5] من عبادة إلىٰ عبادة ، مقيم علىٰ معبود واحد. فلا تزال شواهدُ الصفات قائمةً بقلبه ، توقظُه إذا رقد ، وتذكِّرُه إذا غَفَل ، وتحدُو به إذا سار ، وتقيمُه إذا قعد. إن قام بقلبه شاهدٌ من الربوبية والقيّوميّة رأىٰ أن الأمر كلَّه لله. ليس لأحد معه [6] من الأمر

(١) (طِلَّسْم) أصلها طَلْسم : فعلل قال في اللسان ١٢/ ٣٦٩ : « طلسم الرجل : كَرّه وجهه وقطّبه» . وقال في المعجم الوسيط ص٥٦٢ : « طلسم الساحر ونحوه كتب طلَّسِماً ومن كلام الصوفية / سر مطلْسَم وحجاب مطَلسم ... غامض » ، فالطلسم والطلاسم هي الأمور الغامضة والكلمة يونانية معرّبة وهي عند السحرة تمزيج القوىٰ السماوية بالقوىٰ الأرضية المنفعلة لتحدث به الأمور الغريبة . انظر : كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ١٧٠ ، ودائرة المعارف تأليف بطرس البستاني ١١/ ٣٣١ .

(٢) ذكرهما في طريق الهجرتين ٤٧٧ تحقيق يوسف علي بديوي ، وفي الفوائد ٣٠ ، ٧٨ وفي المدارج ١/ ٤٥٣ ، ولم ينسبهما ولم أجدهما .

(٣) في غ حـ ط : « جوانبها » ، وفي ج ق : « جواذبها » .

(٤) في ط : « الأرواح » .

(٥) في ق : « يتنقّل » .

(٦) في ج : « ليس لأحد نفعه من الأمر شيء » .

شيء ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [فاطر: ٢، ٣]، ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ۚ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ۝٣٨﴾ [الزمر: ٣٨]، ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٨٤ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٨٥ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۝٨٦ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝٨٧ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٨٨ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤-٨٩].

وإن قام بقلبه شاهد من الإلهية: رأىٰ في ذلك الشاهد الأمر والنهي، والنبوّات، والكتب والشرائع، والمحبة والرِّضىٰ، والكراهة والبغض، والثواب والعقاب. وشاهد الأمرَ نازلاً ممن هو مستوٍ علىٰ عرشه، وأعمالُ العباد صاعدة إليه، ومعروضة عليه. يجزي بالإحسان منها في هذه الدار وفي العُقبىٰ نضرة (١) وسروراً، ويَقْدِم إلىٰ ما لم يكن علىٰ أمره وشرعه منها فيجعله

---

(١) في ق: «جنة وسروراً».

هباء منثوراً.

وإن قام بقلبه شاهد من الرحمة: رأىٰ الوجودَ كلَّه قائماً بهذه الصفة. قد وسع من هي صفته كلَّ شيء رحمة وعلماً [٣٥١/ ب] فانتهت رحمتُه إلىٰ حيث انتهىٰ علمُه، فاستوىٰ علىٰ عرشه برحمته. لِتَسَعَ كلَّ شيء. كما وسع عرشُه كل شيء، وإن قام بقلبه شاهد العزة والكبرياء، والعظمة والجبروت: فله شأن آخر.

وهكذا جميع شواهد الصفات. وما [1] ذكرناه أدنىٰ تنبيه عليها. فالكشف والعيان والمشاهدة لا تتجاوز هذه الشواهد ألبتة. فلنرجع إلىٰ شرح كلامه.

معاينة القلب

فقوله في الدّرجة الثانية إنّها: «معاينة عَيْنِ القَلْبِ، وَهِيَ مَعْرِفَةُ الشَّيءِ عَلَىٰ نَعتِهِ»، لا يريد به معرفته علىٰ نعته الذي هو عليه في الخارج من كل وجه. فإن هذا ممتنع علىٰ معرفة ما في الآخرة من المخلوقات، كما قال ابن عباس «ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء» [2]، فكيف بمعرفة رب الأرض والسماء؟

---

(١) في ج: «مما ذكرناه».

(٢) أخرجه ابن جرير في التفسير عن ابن عباس بسندين ١/ ١٣٥، وأخرجه هناد بن السري في الزهد ١/ ٤٩، ٥١، ووكيع في نسخته (نسخة وكيع عن الأعمش ٥٤ تحقيق عبدالرحمن الفريوائي، والضياء المقدسي في المختارة ١٠/ ١٦، والبيهقي في البعث ٢١٠.
وقال المنذري في الترغيب والترهيب ٣/ ٣١٦: «ورواه البيهقي موقوفاً بإسناد جيد».
وصححه ابن حزم في الفصل ٢/ ٨٦ وقال: «هذا سند غاية في الصحة»، والألباني في صحيح الجامع ٥/ ٩٥ وقال: «هو موقوف عند ثلاثتهم، ولعل السيوطي إنما أورده علىٰ خلاف عادته؛ لأنه في حكم المرفوع»، وانظر السلسلة الصحيحة ٥/ ٢١٩ (٢١٨٨).

و[1] غاية المعرفة: أن تتعلق به على نعته على وجه مجمل أو مفصل تفصيلا من بعض الوجوه.

قوله: « **عِلْماً يَقْطَعُ الرِّيبَةَ. وَلاَ تَشُوبُهُ حَيْرَةٌ** » ، هذا حق. فإن المعرفة متى شابها ريبة أو حيرة: لم تكن معرفة صحيحة. كما أن رؤية العين لو شابها ذلك: لم تكن رؤية تامّة. فالمعرفة: ما قطعَ الشكَّ والريبةَ والوساوسَ[2].

المعاينة الثالثة معاينة الروح

قوله : « **والمعَايَنَةُ الثَّالِثَةُ: مُعَاينة عَيْنِ الرُّوح. وَهِيَ الَّتي تُعَايِنُ الحَقَّ عَيَاناً مَحْضاً** ».

إن أراد بالحق: ضدّ الباطل - أي تعاين ما هو حق ، بحيث ينكشف لها كما ينكشف المرئي للبصر - فصحيح. وإن أراد بالحق: الربَّ تبارك وتعالىٰ. فإن لم يحمل كلامُه علىٰ قوّة اليقين ، ومزيدِ الإيمان ، ونزولِ الروح في مقام الإحسان ، وإلا فهو باطلٌ. فإن الربَّ - تبارك وتعالىٰ - لا يعاينه في هذه الدار بصرٌ ولا روح؛ بل المثالُ العلمي: حظُّ الروح والقلب كما تقدم.

قوله: «**والأَرْوَاحُ إنَّما طُهِّرت وَأُكرِمَتْ بالبَقَاءِ ، لتُعَاينَ سَنَا الحضْرَةِ ، وتُشاهدَ بَهَاءَ العزَّةِ ، وتجذبَ القُلُوبَ إلىٰ فَنَاءِ الحضْرَةِ** ». يعني: أن الأرواح خلقت للبقاء ، لا للفناء. هذا هو الحق. وما خالف فيه إلا شرذمة من الناس - من أهل الإلحاد - القائلين: إن الأرواح تفنىٰ بفناء الأبدان ، لكونها قوة من

(١) في غ حـ ط : « وإن غاية » .

(٢) في ط : « والوسواس » .

قواها، وعرضاً من أعراضها.

وهؤلاء قسمان. أحدهما: منكروا معاد[1] الأبدان. والثاني: من يقر بمعاد الأبدان، ويقول: إن الله عز وجل يعيد قوىٰ البدن[2] وأعراضه. ومنها: الأرواح[3]، فتفنىٰ بفناء الأبدان. فليس عند الطائفتين روح قائمة بنفسها، تساكن البدن وتفارقه، وتتصل به وتنفصل عنه[4].

وأما الحق الذي اتفقت عليه الرسل وأتباعهم: فهو أن هذه الأرواح باقية بعد مفارقة أبدانها. لا تفنىٰ ولا تعدم. وأنها منعمة أو معذبة في البرزخ.

فإذا كان يوم معاد الأبدان رُدّت إلىٰ أبدانها. فتُنعم معها أو تُعذَّب. ولا تعدم ولا تفنىٰ.

فقوله: «**والأرواحُ إنَّما طُهِّرَتْ وَأُكْرِمَتْ بِالْبَقَاءِ لِتُعَايِنَ سَنَا الحَضْرَةِ**» يريد: الأرواح الطاهرة الزكية. وفي نسخة: «**لِتُنَاغِيَ**[5] **سَنَا الحَضْرةِ**»، والأول أظهر،

---

(١) في ب غ حـ ط: «منكر لمعاد الأبدان»، ج: «منكر معاد».

(٢) ب غ حـ: «الأبدان».

(٣) في ب ج غ ط: «الروح».

(٤) انظر تفصيل ابن القيم لهذه المسألة والرد علىٰ المنكرين في كتابه الروح ص٢٢٥، ٢٢٦، ٣٠٤، ٣٤٩، وانظر مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٣٣٦، ومجموع الفتاوىٰ ٤/ ٢٢٦ و ٩/ ٢٧٢.

(٥) اختار ابن القيم ـ رحمه الله ـ هنا لفظة (لتعاين) وتقدم ص٣٣٩٩ أن لفظة (لتناغي) هي المثبتة في الأصل ونسخة ج و ق ومتن المنازل ٩٤، ومشىٰ عليها غالب شراح المنازل كالكاشاني

وألصق بالباب الذي ترجمه بباب المعاينة. والمراد بالحضرة: الحضرة الإلهية. و بـ «السنا» النور الذي يلمع. قال الله تعالىٰ: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [النور: ٤٣]، ومعاينة [٣٥٢/ أ] ذلك: إنما هو في الدار الآخرة. والمعايَنُ ههنا: هو نور المعرفة والمثال العلمي[١].

قوله: « وَيُشَاهِدَ بَهَاءَ العِزَّةِ »، «البهاء» في اللغة: الحسن، قاله الجوهري[٢]. تقول منه: بَهِيَ الرجلُ - بالكسر - وبَهُوَ أيضاً. فهو بهي[٣]. و«العزة» يراد بها ثلاث معان: عزة القوة. وعزة الامتناع. وعزة القهر. والرب تباك وتعالىٰ له العزة التامة بالاعتبارات الثلاث[٤]. ويقال من الأول: عَزَّ يعَزُّ

في شرحه ٢٨٧، وشرح اللخمي الإسكندري ١٩٦، وشرح محمود القادري ١٢٥، أما التلمساني فاعتمد «لتعاين» كابن القيم. انظر: شرحه ٢/ ٢٢٠.

(١) هذا عند أهل الحق والدين، وأما غلاة الصوفية فيعنون بالحضرة هنا حضرة الجمع وهي: حضرة الوجود الإلهية التي يتحد فيها الخالق والمخلوق، فإذا عاين نفسه فقد عاين الحضرة؛ لأنها مظهر للذات المقدّسة.

انظر شرح التلمساني ٢/ ٥٢١، ومعجم ألفاظ الصوفية حسن شرقاوي ١٢٤، والتمكين في شرح منازل السائرين للحسيني ٢٩٧.

(٢) هو أبو نصر إسماعيل بن حماد التركي الأُترازي من أترار وهي: من بلاد الترك، إمام اللغة ومصنف كتاب الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) وهو من أعاجيب الزمان ذكاء وفطنة، مات سنة ثلاثمائة وثلاث وتسعين. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٨٠، وشذرات الذهب ٣/ ١٤٢.

(٣) انظر الصحاح للجوهري ١/ ٣٨.

(٤) ذكر هذه المعاني - رحمه الله - في أكثر من موضع من كتبه. انظر: مدارج السالكين ١/ ٥١٧، وقصيدته الكافية الشافية ٢/ ٧٣، وطريق الهجرتين ٢٠٣، وهو استقصاء منه لدلالة الكلمة

- بفتح العين - في المستقبل. ومن الثاني: عز يَعِزُّ - بكسرها - ومن الثالث: عز يَعُزُّ - بضمها - أعطوا أقوىٰ الحركات لأقوىٰ المعاني، وأخفَّها لأخفِّها. وأوسطَها لأوسطِها[1]. وهذه «العزة» مستلزمة للوحدانية - إذ الشِّركة تُنقص العزة - ومستلزمة لصفات الكمال. لأن الشركة تنافي كمال العزة. ومستلزمة

عند اللغويين وانظر اللسان ٥/ ٣٧٥، والصحاح للجوهري ٣/ ٣٨٥، وشأن الدعاء للخطابي ٤٧، وذكر هؤلاء زيادة علىٰ ما ذكر ابن القيم وجهاً آخر وهو عزيز بمعنىٰ نفيس أي نفاسة القدر، وانظر تفسير ابن سعدي ٥/ ٦٢٤، والنهج الأسمىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ لمحمد الحمود ١/ ١٣٦.

(١) أقوىٰ الحركات في اللغة هي: الضمة، وأوسطها الكسرة؛ وأخفها الفتحة. هذا ما درج عليه النحاة وصرحوا به كسيبويه، وابن جني، والشريف الرضي، وغيرهم. انظر: الكتاب لسيبويه ٤/ ٣٧، ١٦٧، ٤٢٠، والخصائص ١/ ٦٨-٧١، وشرح الشافية للشريف الرضي ١/ ٤٤، وبعضهم يرىٰ أن أقواها الكسرة ثم الضمة ثم الفتحة، والله سبحانه وتعالىٰ له العزة التامة من كل الوجوه؛ فعزة القهر من عز يعُز بضم العين، وعزة الامتناع من عز يعز بكسر العين، وعزة القوة من عز يعز بفتح العين. فالعزة بمعنىٰ القهر مضارعها مضموم العين وهو متعدي، والمعنىٰ تابع له فكانت عزة القهر والغلبة متعديةً، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وعزني في الخطاب﴾ أي: غلبني فأعطيت أقوىٰ الحركات وهي الضمة، تليها عزة الامتناع ثم عزة القوة والشدة. انظر في ذلك تفسير السمين الحلبي (عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ) ٣٥٨ وما بعدها، والمفردات للراغب الأصفهاني ٣٣٣.

وقد فصّله ابن القيم في طريق الهجرتين ٢٠٤ فقال: «فأعطوا أقوىٰ الحركات وهي الضمة لأقوىٰ المعاني وهو الغلبة والقهر للغير، وأضعفها وهي الفتحة لأضعف هذه المعاني وهو كون الشيء في نفسه صلباً .... والحركة المتوسطة وهي الكسرة للمعنىٰ المتوسط وهو القوي الممتنع عن غيره ... فأعطوا الأقوىٰ للأقوىٰ والأضعف للأضعف والمتوسط للمتوسط».

لنفي أضدادها، ومستلزمة لنفي مماثلة غيره له في شيء منها.

فالروح تعاين - بقوة معرفتها وإيمانها - بهاء العزة وجلالها وعظمتها[1].

وهذه المعاينة هي نتيجة العقيدة الصحيحة المطابقة للحق في نفس الأمر، المتلقاة من مشكاة الوحي. فلا يطمع فيها واقف مع أقيسة المتفلسفين، وجدل المتكلمين، وخيالات المتصوِّفين.

قوله: «وَتَجْذِبَ القُلُوبَ إلىٰ فَنَاءِ الحَضْرَةِ»، هو بكسر الفاء. أي جانب الحضرة. يعني: أن الأرواح - لقوة طلبها، وشدة شوقها- تسوق القلوب وتجذبها إلىٰ هناك. فإن طلب الروح وسيرها أقوىٰ من طلب القلب وسيره. كما كانت معاينتُها أتمَّ من معاينته.

وبالجملة: فأحكام الروح - عندهم - فوق أحكام القلب، وأخص منها.

والمقصود: أن الروحَ متىٰ عاينت الحق جذبت القوىٰ كلَّها والقلبَ إلىٰ حضرته فينقاد معها انقياداً بلا استعصاءٍ، بخلاف جذب القلب. فإن الجوارح قد تستعصي عليه بعض الاستعصاء. وتأبىٰ شيئاً من الإباء. وأما جذبُ الروح: فلا استعصاء معه ولا إباء[2]. وبالله التوفيق.

---

(١) في ب غ: «وعظمها».

(٢) وذلك علىٰ اعتبار المعنىٰ الخاص للروح، وقد أشار إليه ابن القيم في كتاب الروح ٥٤٩ بقوله: «وهو قوة المعرفة بالله والإنابة إليه، ومحبته وانبعاث الهمة إلىٰ طلبه وإرادته؛ ونسبة هذه الروح إلىٰ الروح كنسبة الروح إلىٰ البدن ... وأما القوىٰ التي في البدن فإنها تسمىٰ أرواحاً؛ فيقال الروح الباصر والروح السامع والروح الشامّ فهذه الأرواح قوىٰ مُودَعة في البدن...». وانظر: مجموع الفتاوىٰ ٩/ ٣٠٨-٣١٤.

فصل

منزلة الحياة

قال صاحب المنازل :

«بَابُ الحَيَاةِ قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ : ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَهُ﴾» [الأنعام : ١٢٢] ، استشهاده بهذه الآية في هذا الباب ظاهر جداً. فإن المراد بها : من كان ميت القلب ، بعدم روح العلم والهدىٰ والإيمان. فأحياه الرب تعالىٰ بروح أخرىٰ، غير الروح التي أحيا بها بدنه. وهي روح معرفته وتوحيده ، ومحبته وعبادته وحده لا شريك له. إذ لا حياة للروح إلا بذلك. وإلا فهي في جملة الأموات. ولهذا وصف الله تعالىٰ من عَدِم ذلك بالموت ، فقال : ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَهُ﴾ [الأنعام : ١٢٢] ، وقال تعالىٰ : ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾ [النمل : ٨٠] ، وسمىٰ وحيه روحاً. لما يحصل به من حياة القلوب والأرواح. فقال تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَٰبُ وَلَا الْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورىٰ : ٥٢] ، فأخبر : أنه «روح» تحصل به الحياة ، و«نور» تحل به الإضاءة ، وقال تعالىٰ : ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَٰٓئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓا أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَاتَّقُونِ﴾ [النحل : ٢] ، وقال تعالىٰ : ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَٰتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ [٣٥٢/ب] مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ [غافر : ١٥]، فبالوحي[1] حياة

(١) في ج ب غ حـ ط : «فالوحي».

الروح، كما أن بالروح[1] حياة البدن. ولهذا من فقدَ هذه الروح : فقد الحياة النافعة في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا : فحياته حياة البهائم . وله المعيشة الضنك. وأما في الآخرة : فإنه له جهنم ، لا يموت فيها ولا يحيا.

وقد جعل الله الحياة الطيبة لأهل معرفته ومحبته وعبادته . فقال تعالىٰ : ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل : ٩٧] ، وقد فسرت «الحياة الطيبة» بالقناعة والرضا ، والرزق الحسن وغير ذلك[2]. والصواب : أنها حياة القلب ونعيمه ، وبهجته وسروره بالإيمان ومعرفة الله ، ومحبته ، والإنابة إليه ، والتوكل عليه[3]. فإنه لا حياة أطيب من حياة صاحبها . ولا نعيم

---

(١) في ج ب غ حـ ط : «أن الروح».

(٢) انظر تفسير الطبري ١٤/ ١١٤ ، وابن كثير ٢/ ٥٨٥ ، وأورد آثاراً عن الصحابة والتابعين أنهم فسروا الحياة الطيبة : بالرزق الحلال الطيب وبعضهم فسرها : بالقناعة . وبعضهم بالسعادة وبعضهم قال : العمل بالطاعة والانشراح بها . وبعضهم قال : في الآخرة ، وقال ابن كثير بعد سياق هذه الأقوال : «والصحيح أن الحياة الطيبة تشمل هذا كله».

(٣) اختيار ابن القيم ـ رحمه الله ـ أن الصواب في تفسير الحياة الطيبة أنها حياة القلب ومراده – والله أعلم– أن أصل الحياة الطيبة هي : حياة القلب وتلك التفسيرات الواردة آثار ولوازم لحياة القلب وصحته وهو الذي يظهر من كلامه بعد ذلك ، ومن تتبع كلامه في كتبه الأخرىٰ واستدلاله علىٰ ذلك بآيات التمتيع الحسن للمؤمنين الذي تكرر وروده في القرآن يتضح له أنه لا يريد قصر المعنىٰ علىٰ حياة القلب خاصة ؛ فإنها لا تتبين حقيقة حياته إلا بظهورها في تلك المظاهر وغيرها ، وقصارىٰ ما تحتمل عبارته الرد علىٰ من يظن أن الحياة الطيبة مقتصرة علىٰ

فوق نعيمه إلا نعيم الجنة ، كما كان بعض العارفين يقول : إنه لتمر بي أوقات أقول فيها : إن كان أهل الجنة في مثل هذا إنهم لفي عيش طيب . وقال غيره : إنه ليمر بالقلب أوقات يرقص فيها طربا(١).

وإذا كانت حياة القلب حياة طيبة تبعته حياة الجوارح. فإنه ملكها ، ولهذا جعل الله المعيشة الضنك لمن أعرض عن ذكره وهي عكس الحياة الطيبة ، وهذه الحياة الطيبة تكون في الدور الثلاث. أعني : دار الدنيا ، ودار البرزخ ، ودار القرار. والمعيشة الضنك أيضاً تكون في الدور الثلاث. فالأبرار في نعيم ها هنا وهناك(٢) ، والفجار في جحيم ها هنا وهناك(٣) ، قال الله تعالىٰ : ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۚ وَلَدَارُ ٱلْءَاخِرَةِ خَيْرٌ ۚ﴾ [النحل : ٣٠] ، وقال تعالىٰ : ﴿وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِى

حياة المال والشهوات . ويوضح ذلك في مفتاح دار السعادة ١/ ٣٥ إذ يقول : «ولابد لكل من عمل صالحاً أن يحييه الله حياة طيبة بحسب إيمانه وعمله ، ولكن يغلط الجفاة الأجلاف في مسمىٰ الحياة حيث يظنونها التنعم في أنواع المآكل والمشارب والملابس والمناكح أو لذة الرياسة والمال ، وقهر الأعداء ، والتفنن بأنواع الشهوات ... ».

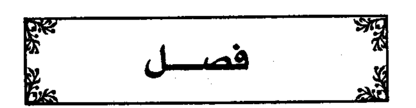
وانظر : إغاثة اللهفان ١/ ٣٥ .

(١) القولان ذكرهما شيخ الإسلام في الفتاوىٰ ١٠/ ٦٤٦ و ٢٨/ ٣١ ولم يعزهما لأحد وكررهما ابن القيم في مواضع من كتبه . انظر : زاد المعاد ٢/ ٢٢ ، والوابل الصيب ص٦٧ ، وإغاثة اللهفان ١/ ١١٨ ، ١١٩ ، ولم أجد من ذكرهما قبل الشيخين .

(٢) في ط : « هنا وهنالك ».

(٣) في ط : « هنا وهنالك ».

فَضۡلٍ فَضۡلَهُۥۖ﴾ [هود : ٣] فذكر الله سبحانه وتعالىٰ، ومحبته، وطاعته، والإقبال عليه : ضامن لأطيب الحياة الدنيا. والإعراض والغفلة عنه، ومعصيته : كفيل بالحياة المنغّصَة، والمعيشة الضنك في الدنيا والآخرة.



فصل

قال صاحب المنازل :

اسم الحياة يشار به إلى ثلاثة أشياء

«اسْمُ(١) الحَيَاةِ في هَذَا البَابِ : يُشَارُ بِهِ(٢) إِلَىٰ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ. الحَيَاةُ الأُولَىٰ : حَيَاةُ العِلْمِ مِنْ مَوْتِ الجَهْلِ، وَلَهَا ثَلَاثَةُ أَنْفَاسٍ: نَفَسُ الخَوْفِ، ونفَسُ الرجَاءِ، ونفَسُ المحبَّة».

قوله : «الحياة في هذا الباب» يريد : الحياة الخاصة التي يتكلم عليها القوم دون الحياة العامة المشتركة بين الحيوان [كله ؛ بل بين الحيوان والنبات.

مراتب الحياة

وللحياة مراتب. ونحن نشير إليها](٣):

المرتبة الأولى

المرتبة الأولىٰ : حياة الأرض بالنبات. قال تعالىٰ : ﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةً لِّقَوۡمٍ يَسۡمَعُونَ﴾ [النحل : ٦٥]، وقال في

(١) « اسم » : ساقط من ط.

(٢) في جميع النسخ سوىٰ أ : « يُشار بها ».

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل، وأثبته لاتفاق النسخ والمطبوع عليه وظاهر السياق، وتعداد المراتب يقتضيه.

الماء : ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ [ق : ١١] ، وقال : ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾ لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾ [الفرقان : ٤٨ ، ٤٩] ، وجعل هذه الحياة دليلا علىٰ الحياة يوم المعاد ، وهذه حياة حقيقة في هذه المرتبة ، مستعملة في كل لغة ، جارية علىٰ ألسُنِ[1] الخاصة والعامة. قال الشاعر يمدح عبد المطلب[2] :

بشيبةَ الحمدِ أحيا اللهُ بلدتنـا لما فقدْنا الحيا ، واجلوّز المطـرُ[3]

[٣٥٣/ أ] وهذا أكثر من أن نذكر شواهده.

المرتبة الثانية

المرتبة الثانية : حياة النمو والاغتذاء. وهذه الحياة مشتركة بين النبات والحيوان الذي يعيش بالغذاء. قال الله تعالىٰ : ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء : ٣٠].

اختلاف الفقهاء في الشعور

وقد اختلف الفقهاء في الشعور : هل تحلها الحياة ؟ علىٰ قولين.

---

(١) في ب : « ألسنة ».

(٢) هو عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف قيل : اسمه شيبة وعبدالمطلب لقب غلب عليه. جدّ رسول الله ﷺ ، وزعيم قريش في الجاهلية ، مات سنة تسع من عام الفيل. انظر : تاريخ الطبري ٢/ ٨ ، وعيون الأثر لابن سيد الناس ١/ ٥٠ ، والكامل في التاريخ ٢/ ٣.

(٣) القائل رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم بن عبد مناف ، نسبه إليها ابن سعد في الطبقات ١/ ٧٣ وابن سيد الناس في عيون الأثر ١/ ٥٠. وهو عندهم هكذا :

..... أسقىٰ الله بلدتنا وقد فقدنا الحيا واجلوّذ المطر

ومعنىٰ اجلوّذ : أي ذهب المطر. انظر : اللسان ٣/ ٤٨٢ ، وتاج العروس ٢/ ٥٥٧.

والصواب : أنها تحلها حياة النمو والاغتذاء[١] ، دون الحس[٢] والحركة ، ولهذا لا تنجس بالموت. إذ لو أوجب[٣] لها فراقُ النمو والاغتذاء النجاسةَ : لنجس الزرع والشجر بيبسه[٤] لمفارقة هذه الحياة له. ولهذا كان الجمهور علىٰ أن الشعور لا تنجس بالموت[٥].

المرتبة الثالثة

المرتبة الثالثة : حياة الحيوان المغتذي بقدر زائد علىٰ نموه واغتذائه. وهو إحساسه وحركته. ولهذا يألم بورود الكيفيات المؤلمة عليه، وبتفرق الاتصال، ونحو ذلك ، وهذه الحياة فوق حياة النبات ، وهذه الحياة تقوىٰ وتضعف في الحيوان الواحد بحسب أحواله ، فحياته بعد الولادة : أكمل منها وهو جنين في بطن أمه. وحياته وهو صحيح معافىٰ : أكمل منها وهو سقيم عليل.

فنفس هذه الحياة تتفاوت تفاوتاً عظيما في محالها. فحياة الحية أكمل من حياة البعوض ، ومن قال غير هذا فقد كابر الحس والعقل[٦].

---

(١) في غ حـ ط : « والغذاء ».

(٢) في ط : « الحسن ».

(٣) في ب غ ق : « وجب ».

(٤)« بيبسه » ساقط من ط وفي غ ب : « بسببه ».

(٥) المقصود شعر الميتة. قال شيخ الإسلام في الفتاوىٰ ٢١/ ٩٨ : « وإنما الميتة المحرمة : ما فارقها الحس والحركة الإرادية وإذا كان كذلك فالشعر حياته من جنس حياة النبات لا من جنس حياة الحيوان... والشجر والزرع إذا يبس لم ينجس باتفاق المسلمين ».

وانظر : روضة الطالبين للنووي ١/ ٤٣ و الفروع لابن مفلح ١/ ١٠٧.

(٦) يشير إلىٰ رأي ابن سينا في مغايرة الحياة لقوتي الحس والحركة ؛ مستدلاً بالعضو المفلوج

فصل

المرتبة الرابعة

المرتبة الرابعة : حياة الحيوان الذي لا يغتذىٰ[1] بالطعام والشراب ، كحياة الملائكة ، وحياة الأرواح بعد مفارقتها الأبدان[2] ، فإن حياتها أكمل من حياة الحيوان المغتذي. ولهذا لا يلحقها كلال ولا فتور ، ولا نوم ولا إعياء. قال تعالىٰ : ﴿ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٠] ، وكذا الأرواح إذا تخلصت من هذه الأبدان ، وتجردت : صارت لها حياة أخرىٰ أكمل من هذه إن كانت سعيدة ، وإن كانت شقية : كانت عاملة ناصبة في العذاب.

فصل

المرتبة الخامسة

المرتبة الخامسة : الحياة التي أشار إليها المصنف. وهي «حياة العلم من موت الجهل» فإن الجهل موت لأصحابه. كما قيل :

وفي الجهلِ قبلَ الموتِ موتٌ لأهلِه   وأجسامُهم قبل القبورِ قبورُ

الذي يغتذي لكن ليس له قوة الحس والحركة ، ورُد ذلك بأن الحس والحركة في هذا العضو قد يضعف تماماً عن الحس والحركة والتغذية مع بقاء الحياة فيه ، ولو لم تكن فيه لتعفّن هذا العضو. انظر : كشف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٤٦ ، وشرح المواقف في علم الكلام للأيجي ص٢٣٠-٢٣٢.

(١) في ب غ حـ : « لا يتغذىٰ ».

(٢) في ج غ حـ ب : « لأبدانها ».

وأرواحُهم في وحشةٍ من جسومهم فليس لهم حتىٰ النشور نشورُ[1]

فا[2]لجاهل ميت القلب والروح ، وإن كان حي البدن فجسده قبر يمشي به علىٰ وجه الأرض ، قال الله تعالىٰ : ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام : ١٢٢] ، وقال تعالىٰ : ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ۝ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [يس : ٦٩-٧٠] ، وقال تعالىٰ : ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾ [النمل : ٨٠] ، وقال تعالىٰ : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر : ٢٢] ، وشبههم - في موت قلوبهم - بأهل القبور. فإنهم قد ماتت أرواحهم. وصارت أجسامهم قبوراً لها. فكما لا يسمع أصحاب القبور ، لا يسمع هؤلاء ، وإذا كانت الحياة هي الحس والحركة أوملزومهما. فهذه القلوب لمّا لم تحس بالعلم والإيمان ولم تتحرك له : كانت ميتة حقيقة. وليس هذا تشبيهاً[3] بموت البدن ، بل ذلك موت القلب والروح.

وقد ذكر الإمام أحمد في كتاب الزهد من كلام لقمان ، أنه قال لابنه «يا بني

---

(١) البيت منسوب لعلي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ . انظر : ديوان الإمام علي ، تحقيق : د. محمد عبدالمنعم خفاجي ٧٥ ، والبيت الثاني هكذا :

وإن امرءاً لم يحيىٰ بالعلم ميت وليس له حتىٰ النشور نشور

(٢) في ب ط : « فإن الجاهل ».

(٣) في ب غ حـ : « تشبيهها ».

جالس العلماء، وزاحمهم بركبتيك، فإن الله يحيي القلوب [٣٥٣/ ب] بنور الحكمة ، كما يحيي الأرض بوابل القطر »[1] ، وقال معاذ بن جبل : « تعلموا العلم. فإن تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة ، وبَذْله لأهله قربة. لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل[2] أهل الجنة. وهو الأنيس في الوحشة ، والصاحب في الغربة ، والمحدّث في الخلوة، والدليل علىٰ السراء والضراء ، والسلاح علىٰ الأعداء ، والزين عند الأخلاَّء. يرفع الله به أقواماً ، فيجعلهم في الخير قادة [وأئمة تقتص آثارهم][3] ، ويقتدىٰ بأفعالهم ، وينتهىٰ إلىٰ رأيهم. ترغب الملائكة في خُلّتهم ، وبأجنحتها تمسحهم. يستغفر لهم كل رطب ويابس ، وحيتان البحر وهوامُّه ، وسباع البر وأنعامه ؛ لأن العلم حياة القلوب من الجهل ومصابيح الأبصار من الظلم. يبلغ العبد بالعلم منازل الأخيار ، والدرجات

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في الزهد ص١٦٠ (٥٥١) من طريق عبدالله بن المبارك عن عبدالله بن عمر بن عبدالوهاب بن محمد المكي قال : قال لقمان.. وأخرجه ابن المبارك في الزهد ٢/ ٨١٥ ، ومالك في الموطأ ٢/ ١٠٠٢ ، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ١/ ٤٣٨. وأخرجه الطبراني في الكبير ٨/ ١٩٩ عن أبي أمامة ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ أن لقمان قال لابنه فذكره. وقال الهيثمي في المجمع ١/ ١٢٥ وفيه عبدالله بن زحر عن ابن يزيد وكلاهما ضعيف لا يحتج به.

(٢) في ق ط : « ومنار سبل » ، وفي ب ج غ حـ : « ومسلك سبيل ».

(٣) في الأصل : « فإنه تقتصّ » ، ولعل الصواب ما أثبته من باقي النسخ وهو الموافق لما في جامع بيان العلم ١/ ٢٣٨.

العلىٰ في الدنيا والآخرة. التفكر فيه يعدل الصيام، ومدارسته تعدل القيام. به توصل الأرحام. وبه يعرف الحلال من الحرام. وهو إمام العمل. والعمل تابع له. يُلْهمه السعداءُ. ويحْرمه الأشقياء»[١]، رواه الطبراني[٢] وابن عبد البر[٣]

---

(١) أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ١/ ٢٣٨ بسنده عن معاذ بن جبل مرفوعاً ثم قال: «وهذا حديث حسن جداً لكن ليس له إسناد قوي ورويناه من طرق شتىٰ موقوفاً...»، ولم أجده عند الطبراني، وأبو نعيم في الحلية ١/ ٢٣٩، وقال المنذري في الترغيب والترهيب ١/ ٩٥: ورفعه غريب جداً، وأخرجه الديلمي في الفردوس مختصراً ٢/ ٥٩، وقال في كنز العمال ١٠/ ١٦٧: «أخرجه الخطيب في المتفق والمفترق وفيه كنانة بن جبلة قال ابن معين: كذاب، وقال أبو حاتم: محله الصدق، وذكره ابن عرّاق في تنزيه الشريعة ١/ ٢٨٢، ونقل عن الحافظ العراقي في تخريجه للإحياء أنه قال: «قوله - يعني ابن عبدالبر - حسن أراد حسن معناه لا الحسن المصطلح عليه عند المحدثين بدليل قوله: ليس له إسناد قوي...»، وانظر تخريج إحياء علوم الدين للعراقي وابن السبكي والزبيدي. استخراج محمود الحداد ١/ ٨٩.

(٢) هو الإمام المحدث العالم الثقة أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي الطبراني، مصنف المعاجم الثلاثة: الكبير والأوسط والصغير، ولد في عكا سنة ٢٦٠هـ، طلب الحديث ورحل إليه وسمع من أكثر من ألف شيخ. من مصنفاته سوىٰ المعاجم: السنة، والدعاء، وكتاب التفسير، والمناسك، ومعرفة الصحابة، وغيرها كثير، عُمِّر طويلاً، وتوفي سنة ٣٦٠هـ بأصبهان.

انظر: ذكر أخبار أصبهان ١/ ٣٣٥، وتهذيب تاريخ دمشق ٦/ ٢٤٢، والمنتظم لابن الجوزي ٧/ ٥٤.

(٣) هو الإمام الحافظ الحجة حافظ المغرب، وبخاري الأندلس أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد ابن عبدالبر النَّمري الأندلسي القرطبي، أحد الأئمة الحفاظ، ومن كبار المالكية له تصانيف كثيرة شاهدة بالعلم والتحقيق منها: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد،

وغيرهما. وقد روي مرفوعاً إلىٰ النبي ﷺ. والوقف أصح.

والمقصود: قوله: « لأن العلم حياة القلوب من الجهل »، فالقلب ميت، وحياته بالعلم والإيمان.

المرتبة السادسة

فصل

المرتبة السادسة: حياة الإرادة والهمة، [والمحبة فإن فتور الهمة][1] وضعف الإرادة، والطلب: من ضعف حياة القلب. وكلما كان القلب أتمَّ حياة، كانت همته أعلىٰ، وإرادته و محبته أقوىٰ. فإن الإرادة والمحبة تتبع الشعور بالمراد المحبوب. وسلامة القلب من الآفة التي تحول بينه وبين طلبه وإرادته. فضعف الطلب، وفتور الهمة: إما من نقصان الشعور والإحساس، وإما من وجود الآفة المضعفة للحياة. فقوة الشعور، وقوة الإرادة: دليل علىٰ قوة الحياة، وضعفهما دليل علىٰ ضعفها[2]. وكما أن علو الهمة، وصدق الإرادة، والطلب من كمال الحياة: فهو سبب إلىٰ حصول أكمل الحياة وأطيبها. فإن الحياة الطيبة إنما تنال بالهمة العالية، والمحبة الصادقة، والإرادة الخالصة.

وهو أجزاء كثيرة، والاستذكار، وجامع بيان العلم وفضله، والاستيعاب في معرفة الأصحاب، وغيرها كثير ولد سنة ٣٦٨هـ، وتوفي سنة ٤٦٣هـ وعمره خمس وتسعون سنة.

انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٥٣، وشذرات الذهب ٣/ ٣١٤.

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ب غ حـ ط.

(٢) في غ حـ: « دليل ضعفهما ».

فعلىٰ قدر ذلك تكون الحياة الطيبة. وأخس الناس حياة أَخَسُّهم همة، وأضعفهم محبة وطلباً، وحياة البهائم خير من حياته. كما قيل:

نهارك، يا مغرورُ لهوٌ وغفلة ... وليلك نومٌ والرّدىٰ لك لازمُ

وتكدح فيما سوف تسخط غِبّه ... كذلك في الدنيا تعيش البهائم

تسرُّ بما يفنىٰ. وتَفرح بالمنىٰ ... كما غرَّ باللذات في النوم[1] حالمُ[2]

والمقصود: أن حياة القلب بالعلم والإرادة والهمة. والناس إذا شاهدوا ذلك من الرجل. قالوا: هو حي القلب، وحياة القلب بدوام الذكر، وترك الذنوب، كما قال عبد الله بن المبارك[3]. ـ رحمه الله ـ:

رأيت الذنوب تميت القلوب ... وقد يورث الذلَّ إدمانُها

---

(١) البيت الثالث ساقط من: ج، وفي هامش الأصل إضافة بيتين آخرين هما:

حياة القلب علم فاغتنمه ... وموت القلب جهل فاجتنبه

وخير مزادك التقوىٰ تزود ... كفاك الوعظ هذا فاتعظه

(٢) القائل هو مسعر بن كدام نسبها له البيهقي في الزهد ص٢٢٩، وكذلك الغزالي في مكاشفة القلوب ص٢٢٨، وكان عمر بن عبدالعزيز كثيراً ما يتمثل بها، حتىٰ إن الذهبي ـ رحمه الله ـ نسبها له كما في السير ٥/ ١٣٨. انظر: عيون الأخبار ٢/ ٣٣٣، وحلية الأولياء ٥/ ٣١٩، وأدب الدنيا والدين للماوردي ١١٩.

(٣) هو الإمام الجليل الزاهد المجاهد أبو عبدالرحمن عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي مولاهم التركي المروزي ولد سنة ١١٨هـ، سمع الحديث وحدث ورحل في طلبه، له كتاب المسند، وكتاب الجهاد، وكتاب الزهد، توفي سنة ١٨١هـ في رمضان في العراق.

انظر: التاريخ الكبير ٥/ ٢١٢، وحلية الأولياء ٨/ ١٦٢، وشذرات الذهب ١/ ١٩٥.

وتـرك الـذنوب حيـاة القلـوب وخـيرٌ لنفـسك عـصيانُهـا
وهـل أفـسد الـدين إلا الملـو كُ ، وأحبـارُ سـوء ورهبانُهـا
وبـاعوا النفـوس ، ولم يربحـوا ولم يغـل في البيـع أثمانُهـا
فقـد رتـع القـوم في جيفـة يَبـينُ لـذي اللـبّ خـسرانُها[1]

[٣٥٤/ أ] وسمعت شيخ[2] الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - يقول : من واظب علىٰ «يا حي يا قيوم. لا إله إلا أنت» كل يوم - بين سنة الفجر وصلاة الفجر - أربعين مرة. أحيىٰ الله قلبه[3].

---

(١) ذكرها ابن عبدالبر بسنده إلىٰ ابن المبارك في جامع بيان العلم وفضله ١/ ٦٣٨ ، وانظر : تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٨/ ٣٧١.

(٢) كثيراً ما ينقل ابن القيم عن شيخه وغالبه سماعاً ومشافهة ، وقد تكرر ذلك في هذا الكتاب في مواضع متعددة. انظر علىٰ سبيل المثال : ٢/ ٢٥٤ ، ٤٢٧ ، ١٠٤ ، ٤٢٦ ، ٣/ ٣٠ ، ٥٩ ، ٦٩ ، ١٤٠ ، ٣٩٤ ، ٤٨٢ ، ٤٨٥ ، ٤٥٨ ، ٤٩٧.

(٣) لم أجده فيما وقفت عليه في حديث مرفوع أو موقوف وقال المصنف في طريق الهجرتين ٣٨٦ : «ويكثر فيه - يعني وقت ما قبل صلاة الفجر - من قول : يا حي يا قيوم لا إله إلا أنت ؛ فلهذا الذكر في هذا الموطن تأثير عجيب»، ولعله من أوراد الصوفية ، ولهذا كان أحد متأخري الصوفية وهو عبدالوهاب الشعراني صاحب طبقات الصوفية الكبرىٰ والصغرىٰ المتوفي سنة ٩٧٣هـ ، في كتابه الأنوار القدسية ٨٥ يقول : « وقد رتّبت للفقراء في الزاوية أن يقولوا كل يوم قبل صلاة الصبح أربعين مرة : يا حي يا قيوم لا إله إلا أنت : لما بلغنا أن أبا محمد الكتاني أحد مشايخ الطريق رأىٰ النبي ﷺ في المنام فقال : يا رسول الله ادع الله ألا يميت قلبي فقال : يا أبا محمد قل كل يوم أربعين مرة : يا حي يا قيوم لا إله إلا أنت يحيىٰ قلبك ».

وكما أن الله سبحانه جعل حياة البدن بالطعام والشراب. فحياة القلب : بدوام الذكر ، والإنابة إلىٰ الله ، وترك الذنوب. والغفلة الجاثمة علىٰ القلب ، والتعلق بالرذائل والشهوات المنقطعة عن قرب : يضعف هذه الحياة ، ولا يزال الضعف يتوالىٰ عليه حتىٰ يموت. وعلامة موته : أنه لا يعرف معروفاً ، ولا ينكر منكراً. كما قال عبدالله بن مسعود[1] : «أتدرون من ميت الأحياء[2] الذي قيل فيه :

ليس من مات فاستراح بميْت إنما الميّت ميْت الأحياء[3]

قالوا : ومن هو ؟ قال : الذي لا يعرف معروفاً ، ولا ينكر منكراً»[4].

---

(١) هو الصحابي الجليل أبو عبدالرحمن عبدالله بن مسعود من بني الحارث بن تميم ، فقيه الأمة ومن أعلم الناس بقراءة القرآن ، كان من السابقين الأولين هاجر الهجرتين ، وشهد بدراً والمشاهد بعدها ، حدث عن رسول الله ﷺ كثيرا ، وروىٰ عنه خلق كثير من الصحابة فمن بعدهم مات ـ رضي الله عنه ـ بالمدينة سنة ٣٢هـ وله نيف وستون سنة.

انظر : تاريخ الصحابة للإمام أبي حاتم ابن حبان ١٤٩ ، طبقات ابن سعد ٣/ ١٠٦ ، الإصابة لابن حجر ٦/ ٢١٤.

(٢) في ط : « ميت القلب ».

(٣) البيت لعديّ بن الرعلاء الغساني شاعر جاهلي ، وقد نسبه له ابن منظور في لسان العرب ٢/ ٩١.

(٤) أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود دون ذكر البيت ٩/ ١٠٥ ، ١٧٧ ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/ ٢٨٠ ، ورجاله رجال الصحيح ، وذكره شيخ الإسلام عن ابن مسعود في الاستقامة ٢/ ٢١٢ ، وفي الفتاوىٰ ٢٨/ ١٢٧ ، وقد جاء نحوه مع الاستشهاد بالبيت عن حذيفة ـ رضي الله عنه ـ ، أخرجه البيهقي في الشعب٣/ ٣٨٣ ، وابن النحاس في تنبيه الغافلين

والرجل : هو الذي يخاف موت قلبه ، لا موت بدنه. إذ أكثر هذا[1] الخلق يخافون موت أبدانهم ، ولا يبالون بموت قلوبهم. ولا يعرفون من الحياة إلا الحياة الطبيعية. وذلك من موت القلب والروح. فإن هذه الحياة الطبيعية شبيهة بالظل الزائل ، والنبات السريع الجفوف[2] ، والمنام الذي يخيل لرائيه أنه حقيقة. فإذا استيقظ عرف أنه كان خيالا. كما قال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - : « لو أن الحياة الدنيا - من أولها إلىٰ آخرها - أوتيها رجل واحد. ثم جاءه الموت : لكان بمنزلة من رأىٰ في منامه ما يسره ، ثم استيقظ. فإذا ليس في يده شيء »[3] ، وقد قيل: «إن الموت موتان: موت إرادي ، وموت طبيعي[4] ، فمن أمات نفسه موتاً إرادياً كان موته الطبيعي حياة له »[5] ومعنىٰ هذا : أن

---

٧٥ ، وقوله : « الذي لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً » جزء من الحديث المشهور في الفتن عن حذيفة مرفوعاً. أخرجه مسلم في كتاب الإيمان ١/ ١٢٨(٢٣١) ، وأحمد ٥/ ٣٨٦.

(١) في ط : « هؤلاء ».

(٢) في ط : « الجفاف ».

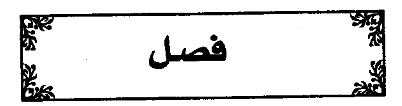
(٣) لم أجده لعمر وإنما أخرجه أبو نعيم في الحلية ٦/ ١٧٠ بسنده إلىٰ الحسن ، ونحوه أيضاً عن يونس بن عبيد في صفة الصفوة ٣/ ٣٠٧.

(٤) في ق : « طبعي » وهو الأصح لغة.

(٥) انظر : معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ١١٠ ، ونقل عن أفلاطون أنه قال : «مت بالإرادة تحيا بالطبيعة». وعند الصوفية الموت أصناف : منه الموت الأبيض وهو الجوع؛ لأنه ينور الباطن ، ومنه الموت الأخضر وهو : لبس المرقع من الخرق فيخضر عيشه بالقناعة ، ومنه الموت الأسود وهو : احتمال أذىٰ الخلق. المرجع السابق ١١١-١١٣ .

الموت الإرادي : هو قمع الشهوات المردية[1] ، وإخماد نيرانها المحرقة ، وتسكين هوائجها المتلفة. فحينئذ يتفرغ القلب والروح للتفكر فيما فيه كمال العبد ، ومعرفته ، والاشتغال به. ويرىٰ حينئذ أن إيثار الظل الزائل عن قريب علىٰ العيش اللذيذ الدائم : أخسر الخسران ، فأما إذا كانت الشهوات وافدة[2] ، واللذات مؤثرة ، والعوائد غالبة ، والطبيعة حاكمة ، فالقلب حينئذ : إما أن يكون أسيراً ذليلا ، أو مهزوماً مخرجاً عن وطنه ومستقره الذي لا قرار له إلا فيه ، أو قتيلاً ميتاً وما لجرح به إيلام. وأحسن أحواله : أن يكون في حرب ، يدال فيها مرة ، وتدال عليه مرة. فإذا مات العبد موته الطبيعي : كانت بعده حياة روحه بتلك العلوم النافعة ، والأعمال الصالحة ، والأحوال الفاضلة التي حصلت له بإماتة نفسه. فتكون حياته ههنا علىٰ حسب موته الإرادي في هذه الدار.

وهذا موضع لا يفهمه إلا ألبّاءُ الناس وعقلاؤهم. ولا يعمل بمقتضاه إلا أهل الهمم العليَّة ، والنفوس الزكية الأبيَّة.



فصل

المرتبة السابعة

المرتبة السابعة من مراتب الحياة :

حياة الأخلاق ، والصفات المحمودة ، التي هي هيئات[3] راسخة

(١) في ب غ حـ : « الردية ».

(٢) في ج غ ب ق : « واقده ».

(٣) في باقي النسخ : « حياة ».

للموصوف بها فهو لا يتكلف الترقي في درجات الكمال. ولا تشق عليه. لاقتضاء أخلاقه وصفاته لذلك، بحيث لو فارقه ذلك لفارق ما هو من طبيعته وسجيته. فحياة من قد طبع علىٰ الحياء والعفة والجود والسخاء. والمروءة والصدق والوفاء ونحوها: أتم من حياة [٣٥٤/ ب] من يقهر نفسه، ويغالب طبعه، حتىٰ يكون كذلك. فإن هذا بمنزلة من تعارضه أسباب الداء وهو يعالجها ويقمعها بأضدادها. وذلك بمنزلة من قد عوفي من ذلك.

وكلما كانت هذه الأخلاق في صاحبها أكمل كانت حياته أقوىٰ وأتم. ولهذا كان خلق «الحياء» مشتقاً من «الحياة» اسماً وحقيقة. فأكمل الناس حياة: أكملهم حياء. ونقصان حياء المرء من نقصان حياته. فإن الروح إذا ماتت لم تحس بما يؤلمها[1] من القبائح. فلا تستحيي منها. وإذا كانت صحيحة الحياة أحست بذلك، فاستحيت منه. وكذلك سائر الأخلاق الفاضلة، والصفات الممدوحة تابعة لقوة الحياة، وضدها من نقصان الحياة. ولهذا كانت حياة الشجاع أكمل من حياة الجبان. وحياة السّخيِّ أكمل من حياة البخيل. وحياة الفطن الذكي أكمل من حياة الفدم[2] البليد، ولهذا لما كانت الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - أكمل الناس حياة - حتىٰ إن قوة

---

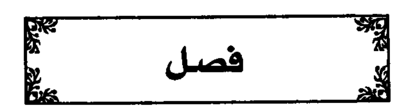
(١) في ب غ حـ «بإيلامها».

(٢) الفدم: يطلق علىٰ الرجل العَيّي عن الحجة والكلام وهو أيضاً الغليظ السمين الأحمق الجافي. انظر اللسان ١٢/ ٤٥٠.

حياتهم تمنع الأرض أن تبلىٰ أجسادهم(١) - كانوا أكمل الناس في هذه الأخلاق، ثم الأمثل فالأمثل من أتباعهم.

فانظر الآن إلىٰ حياة ﴿حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴿١٠﴾ هَمَّازٍ مَّشَّاءٍ بِنَمِيمٍ ﴿١١﴾ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ [القلم: ١٠-١٣]. وحياة جواد شجاع، برٍ عادل، عفيف محسن؛ تجد الأول ميتاً بالنسبة إلىٰ الثاني. ولله در القائل:

وما للمرء خير في حياة ... إذا ما عُدّ من سقط المتاع(٢)



فصل

المرتبة الثامنة من مراتب الحياة: حياة الفرح والسرور، وقرة العين بالله.

---

(١) يدل عليه الحديث الذي رواه أوس بن أوس الثقفي في فضل يوم الجمعة وآخره: «... قالوا وكيف تعرض صلاتنا عليك وقد أرمت أي بليت قال: إن الله عز وجل حرم علىٰ الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء» أخرجه أحمد ٤/ ٨، وأبو داود في كتاب الصلاة ١/ ٦٣٥ (١٠٤٧)، والنسائي في كتاب الجمعة ٣/ ٩١ (١٣٧٤)، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة ١/ ٣٤٥، والحاكم في المستدرك ١/ ٢٧٨، وصححه ووافقه الذهبي، والدارمي ١/ ٣٠٧، وابن خزيمة ٣/ ١١٨، وابن حبان ٣/ ١٩١، والبيهقي في السنن ٣/ ٢٤٨، وصححه النووي في الأذكار ١٥٤. والألباني في صحيح الترغيب والترهيب ١/ ٢٩٣ (٦٩٨)، وفي تخريج المشكاة ١/ ٤٢٩ (١٣٦١).

(٢) القائل قطري بن الفجاءة كان شجاعاً شاعراً من رؤوس الخوارج، قتل سنة ٧٩، نسبه له الذهبي في السير ٤/ ١٥٢، وانظر كتاب: «قطري بن الفجاءة حياته وشعره» للدكتور وليد قصاب ٦٨.

وهذه الحياة إنما تكون بعد الظفر بالمطلوب، الذي تقر به عين طالبه. فلا حياة نافعة له بدونه. وحول هذه الحياة يدندن الناس كلهم. وكلهم قد أخطأ طريقها. وسلك طرقاً لا تفضي إليها. بل تقطعه عنها، إلا أقل القليل.

فدار طلب الكل حول هذه الحياة. وحرمها أكثرهم.

وسبب حرمانها[١]: ضعف العقل والتمييز والبصيرة، وضعف الهمة والإرادة. فإن مادتها بصيرة وقادة، وهمة نقّاذة[٢]. والبصيرة كالبصر تكون عمياء وعَوْرا وعَمْشا وَرَمْدا، وتامة النور والضياء. وهذه الآفات قد تكون لها بالخِلْقة في الأصل. وقد تحدث فيها بالعوارض الكسْبيّة.

والمقصود: أن هذه المرتبة من مراتب الحياة أعلىٰ مراتبها، ولكن كيف يصل إليها من عقله مسبيٌّ في بلاد الشهوات، وأمله موقوف علىٰ اجتناء اللذات، وسيرته جارية علىٰ أسوأ العادات، ودينه مستهلك بالمعاصي والمخالفات، وهمته واقفة مع السفليات، وعقيدته غير متلقاة من مشكاة النبوات؟!.

فهو في الشهوات منغمس، وفي الشبهات منتكس، وعن الناصح معرض وعلىٰ المرشد معترض، وعن السرىٰ[٣] نائم، وقلبه في كل واد هائم. فلو أنه

---

(١) في ط: «حرمانهم إياها».

(٢) في ب غ ط: «نقادة».

(٣) في غ حـ ط: «السراء». والسّرىٰ: السير في الليل كله أو عامّته. انظر: اللسان ١٤/ ٣٨١ (سرا).

تجرد من نفسه. ورغب عن مشاركة أبناء جنسه. وخرج من ضيق الجهل إلىٰ فضاء العلم. ومن سجن الهوىٰ [٣٥٥/ أ] إلىٰ سجن الهدىٰ، ومن نجاسة النفس، إلىٰ طهارة القدس: لرأىٰ الإلف الذي نشأ بنشأته، وزاد بزيادته، وقوي بقوته، وشرف عند نفسه وأبناء جنسه بحصوله،[1] قذىٰ في عين بصيرته، وشجا[2] في حلق إيمانه، ومرضاً مترامياً إلىٰ هلاكه.

فإن قلت: قد أشرت إلىٰ حياة غير معهودة بين أموات الأحياء. فهل يمكنك وصف طريقها، لأَصِلَ إلىٰ شيء من ذوقها[3]. فقد بان لي أن ما نحن فيه من الحياة حياة بهيميّة. ربما زادت علينا فيها البهائم بخلوها عن المنكدات[4] والمنغصات وسلامة العاقبة؟

قلت: لعمر الله إن اشتياق القلب[5] إلىٰ هذه الحياة، وطلب علمها ومعرفتها: دليل علىٰ حياته[6]. وأنه ليس[7] من جملة الأموات.

---

(١) في ب غ حـ ط زيادة: «وسدّ».

(٢) في هامش الأصل: «الشجا: هو الغصص بالعود أو العظم»، وهو كذا في لسان العرب ١٤/ ٤٢٢.

(٣) في ط: «من أذواقها».

(٤) في ط: «المنكرات» وفي غ: «المنكودات».

(٥) في ب غ حـ ط: «إن اشتياقك».

(٦) في ب غ حـ ط: «علىٰ حياتك».

(٧) في ب غ حـ ط: «وأنك لست».

فأول طريقها : أن تعرف الله سبحانه ، وتهتدي إليه طريقاً يوصلك إليه ، ويحرق ظلمات الطبع بأشعة البصيرة ، فيقوم بقلبه شاهد من شواهد الآخرة. فينجذب إليها بكليته. ويزهد في التعلّقات الفانية. ويدْأب في تصحيح التوبة ، والقيام بالمأمورات الظاهرة والباطنة ، وترك المنهيات الظاهرة والباطنة. ثم يقوم حارساً علىٰ قلبه. فلا يسامحه بخطرة يكرهها الله ، ولا بخطرة فضول لا تنفعه. فيصفو[1] بذلك قلبه عن حديث النفس ووساوسها. فيفدىٰ من أسرها. ويصير طليقاً. فحينئذ يخلو قلبهُ بذكر ربه ، ومحبته والإنابة إليه. ويخرج من بين بيوت طبعه ونفسه ، إلىٰ فضاء الخلوة بربه وذكره ، كما قيل :

وأخرج من بين البيوت ، لعلَّني أُحدّث عنك النفسَ بالسِّر خالياً[2]

فحينئذ يجتمع قلبه وخواطره وحديث نفسه علىٰ إرادة ربه ، وطلبه والشوق إليه فإذا صدق في ذلك رزق محبة الرسول ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ ، واستولت روحانيته علىٰ قلبه. فجعله إمامه ومعلمه ، وأستاذه وشيخه وقدوته ، كما جعله الله نبيه ورسوله وهاديه[3]. فيطالع سيرته ومبادئ أموره ، وكيفية نزول

---

(١) في ب حـ غ : « فيضعف ».

(٢) البيت لقيس بن الملوح المشهور بمجنون ليلىٰ ، انظر : ديوان مجنون ليلىٰ ، ٢٣٣ ، جمع وتحقيق عبدالستار أحمد فراج ونسبه له الأنطاكي في كتابه : « تزيين الأسواق » ١/ ١٨٨ ، وذكر ابن القيم في روضة المحبين ٢٨١ أن شيخ الإسلام ابن تيمية إذا خرج إلىٰ الصحراء وانفرد عن الناس يتمثل بهذا البيت.

(٣) في ب غ حـ ط : « وهادياً إليه ».

الوحي عليه، ويعرف صفاته وأخلاقه، وآدابه في حركاته وسكونه، ويقظته ومنامه، وعبادته ومعاشرته لأهله وأصحابه، حتىٰ يصير كأنه معه من بعض أصحابه.

فإذا رسخ قلبه في ذلك: فتح عليه بفهم الوحي المنزّل عليه من ربه، بحيث إذا[1] قرأ السورة شاهد قلبه ماذا أنزلت فيه، وماذا أريد بها. وحظه المختص به منها، من الصفات والأخلاق، والأفعال المذمومة. فيجتهد في التخلص منها كما يجتهد في الشفاء من المرض المخوف. ومن[2] الصفات والأفعال الممدوحة. فيجتهد في تكميلها وإتمامها.

فإذا تمكن من ذلك: انفتح في قلبه عين أخرىٰ. يشاهد بها صفات الرب جل جلاله، حتىٰ تصير لقلبه بمنزلة المرئي لعينه. فيشهد علو الرب سبحانه فوق خلقه، واستواءه علىٰ عرشه، ونزول الأمر من عنده بتدبير مملكته، وتكلمه[3] بالوحي، وتكليمه لعبده جبريل به، وإرساله إلىٰ من يشاء بما يشاء [٣٥٥/ ب]، وصعود الأمور إليه، وعرضها عليه.

فيشاهد قلبه رباً قاهراً فوق عباده، آمراً ناهياً، باعثاً لرسله، منزلا لكتبه، معبوداً مطاعاً. لا شريك له. ولا مثيل له، ولا عدل له. ليس لأحد معه من

---

(١) في ط: «بحيث لو».

(٢) أي: وشاهد حظه من الصفات والأفعال الممدوحة.. الخ.

(٣) في ج ب ق ط: «وتكليمه».

الأمر شيء ، بل الأمر كله له. فيشهده[1] سبحانه قائماً بالملك والتدبير فلا حركة ولا سكون ، ولا نفع ولا ضر ، ولا عطاء ولا منع ، ولا قبض ولا بسط إلا بقدرته وتدبيره. فيشهد قيام الكون كله به ، وقيامه سبحانه بنفسه. فهو القائم بنفسه ، المقيم لكل ما سواه.

فإذا رسخ قلبه في ذلك : شهد الصفة المصححة لجميع صفات الكمال. وهي « الحياة » التي كمالها يستلزم كمال السمع والبصر ، والقدرة والإرادة ، والكلام ، وسائر صفات الكمال. وصفة « القيُّوميَّة »[2] المصححة لجميع الأفعال. فالحي القيوم : من له كل صفة كمال. وهو الفعال لما يريد.

فإذا رسخ قلبه في ذلك : فُتح له بمشهد «القرب» و «المعية» فيشهده سبحانه حاضراً معه[3] ، غير غائب ، قريباً غير بعيد ، مع كونه فوق سماواته علىٰ عرشه ، بائناً من خلقه ، قائماً بالصنع والتدبير ، والخلق والأمر. فيحصل له- مع التعظيم والإجلال- الأنس بهذه الصفة. فيأنس[4] بعد أن كان مستوحشاً ويقوىٰ بعد أن كان ضعيفاً. ويفرح بعد أن كان حزيناً. ويجد بعد أن كان فاقداً. فحينئذ يجد طعم قوله : «**ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتىٰ أحبه. فإذا أحببته كنت سمعه ، الذي يسمع به. وبصره الذي يبصر به. ويده التي يبطش**

(١) في ط : « فيشهد ربه ».

(٢) في غ ط زيادة : « الصحيحة ».

(٣)« حاضراً معه » ساقط من ط.

(٤) في ب حـ ط زيادة : « به ».

بها. ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطينه. ولئن استعاذني لأعيذنه»[1].

فأطيب الحياة علىٰ الإطلاق: حياة هذا العبد. فإنه مُحِبٌّ محبوب، متقرب إلىٰ ربِّه، وربه قريب منه. قد صار له حبيبه لفرط استيلائه علىٰ قلبه، ولهجِه بذكره. وعكوفِ همّتِهِ علىٰ مرضاته، بمنزلة سمعه وبصره ويده ورجله وهذه آلات إدراكه وعمله وسعيه. فإن سمع سمع بحبيبه، وإن أبصر أبصر به وإن بطش بطش به. وإن مشىٰ مشىٰ به.

فإن صعب عليك فهم هذا المعنىٰ، وكون المحب الكامل المحبة يسمع ويبصر ويبطش ويمشي بمحبوبه. وذاته غائبة عنه. فاضرب عنه صفحا. ودع[2] هذا الشأن لأهله.

خلّ الهوىٰ لأناس يعرفون به ... قد كابدوا الحبَّ حتىٰ لانَ أصعبُه[3]

---

(١) جزء من الحديث القدسي الذي رواه أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ أن الله تعالىٰ قال: «من عادىٰ لي ولياً فقد آذنته بالحرب ...» الحديث. رواه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق ١١/ ٣٤٠ (٦٥٠٢)، وابن حبان في صحيحه ٢/ ٥٨، والبيهقي في السنن ٣/ ٣٤٦، والإمام أحمد من حديث عائشة ٦/ ٢٥٦، دون قوله: «فإذا أحببته...»، والطبراني في الأوسط ١٠/ ٢٦٩، وأبو يعلىٰ في مسنده ١٢/ ٥٢٢ من حديث ميمونة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) في ب غ حـ ط: «وخَلِّ».

(٣) القائل يحيىٰ بن يحيىٰ بن علي أبو القاسم الكاتب نسبه له ابن كثير في البداية والنهاية ١٢/ ٢١٦، وابن الأثير في الكامل ٨/ ٣٦٦ وهو عندهم بلفظ:

دع الهوىٰ لأناس يُعرفون به ... قد مارسوا الحب .... إلخ

فإن السالك إلىٰ ربه لا تزال همته عاكفة علىٰ أمرين : استفراغ القلب في صدق الحب ، وبذل الجهد في امتثال الأمر. فلا يزال كذلك حتىٰ يبدو علىٰ سره شواهد معرفته ، وآثار صفاته وأسمائه. ولكن يتوارىٰ ذلك عنه أحياناً. ويبدو أحياناً. يبدو من عين الجود. ويتوارىٰ بحكم الفترة. والفترات أمر لازم للعبد. «فلكل عامل شرة ، ولكل شرة فترة[1]». فأعلاها فترة الوحي. وهي للأنبياء[2] ، وفترة الحال الخاص عن العارفين[3] ، وفترة الهمة للمريدين[4].

---

(١) جزء من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص ـ رضي الله عنهما ـ مرفوعاً : « **إن لكل عمل شرة وإن لكل شرة فترة**... ». أخرجه أحمد ٢/ ١٥٨ ، ١٦٥ ، وابن خزيمة في صحيحه ٣/ ٢٩٣ ، وابن حبان في صحيحه ١/ ١٨٨ ، قال الهيثمي في المجمع ٢/ ٢٥٩ : «ورجال أحمد ثقات» ، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ص٢٦ ، والأرناؤوط في تعليقه علىٰ صحيح ابن حبان ١/ ١٨٨.

(٢) يشير إلىٰ قصة فترة الوحي عن النبي ﷺ في بدء البعثة وهي مشهورة في الصحاح والسنن والمسانيد وكتب السير ، وقد أخرجها البخاري من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ في كتاب بدء الوحي ١/ ٢٧ (٤) وفي بدء الخلق ٦/ ٣١٤ (٣٢٣٨) ، ومسلم في الإيمان ١/ ١٤٣ (٢٥٥).

(٣) في غ حـ ب ط : « للعارفين ».

(٤) أعلىٰ الدرجات عند الصوفية درجة العارف وهو عندهم : فوق العالم ؛ لأن العارف من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله ؛ فأصبحت المعرفة له حالاً تحدث له دون طلب وتكلف وفترته أن تضعف تلك الحال ، أما العالم فهو من عرف الله لا عن شهود بل عن علم ويقين وسيأتي مزيد بيان لذلك عند منزلة المعرفة.

وفترة الهمة : للمريدين والمريد عندهم : هو فوق العابد وهو من انقطع إلىٰ الله تعالىٰ عن نظر واستبصار ، وتجرد عن إرادته وعالج همته ؛ ففترته : ضعف تلك الهمة ، انظر : بتصرف معجم

وفترة العمل للعابدين. وفي هذه الفترات أنواع من الحكمة والرحمة، والتعرفات الإلهية، وتعريف قدر النعمة. وتجديد الشَّوقِ إليها، وعض النواجذ [٣٥٦/ أ] عليها[1] وغير ذلك.

ولا تزال تلك الشواهد تتكرر وتتزايد، حتىٰ تستقر، وينصبغ بها قلبه، وتصير الفترة غير قاطعة له؛ بل تكون نعمة عليه، وراحة له، وترويحاً وتنفيساً عنه، فهمة المحب إذا تعلقت روحه بحبيبه، عاكفاً علىٰ مزيد محبته، وأسباب قوتها. فهو يعمل علىٰ هذا. ثم يترقىٰ منه إلىٰ طلب محبة حبيبه له. فيعمل علىٰ حصول ذلك. ولا يعدم الطلب الأول، ولا يفارقه ألبتة. بل يندرج في هذا الطلب الثاني. فتتعلق همته بالأمرين جميعاً. فإنه إنما يحصل له منزلة: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به»، بهذا[2] الأمر الثاني. وهو كونه محبوباً لحبيبه. كما قال في الحديث: «**فإذا أحببته كنت سمعه، وبصره..إلخ**» فهو يتقرب إلىٰ ربه، حفظاً لمحبته له، واستدعاء لمحبة ربه له.

فحينئذ يشد مئزر الجد في طلب محبة حبيبه له بأنواع التقرب إليه فقلبه: للمحبة والإنابة والتوكل، والخوف والرجاء، ولسانه: للذكر وتلاوة كلام حبيبه. وجوارحه: للطاعات. فهو لا يفتر عن التقرب من حبيبه.

اصطلاحات الصوفية ١٢٤، والمعجم الصوفي ص٢٢٩.

(١) في كل النسخ وط: «ومحض التواجد إليها».

(٢) في ج: «فهذا الأمر الثاني».

وهذا هو السير المفضي إلىٰ هذه الغاية التي لا تُنال إلا به. ولا يُوصَل[1] إليها إلا من هذا الطريق[2]. وحينئذ تجتمع[3] له في سيره جميع متفرقات السلوك: من الحضور، والهيبة[4]، والمراقبة، ونفي الخواطر، وتخلية الباطن.

فإن المحب يشرع - أولاً - في التقربات بالأعمال الظاهرة. وهي ظاهر التقرب. ثم يترقىٰ من ذلك إلىٰ حال التقرب. وهو الانجذاب إلىٰ حبيبه بكليته بروحه وقلبه، وعقله وبدنه. ثم يترقىٰ من ذلك إلىٰ مقام[5] الإحسان. فيعبد الله كأنه يراه. فيتقرب إليه حينئذ بأعمال القلوب: من المحبة والإنابة، والتعظيم والإجلال والخشية. فينبعث حينئذ من باطنه الجودُ ببذلِ الرّوحِ، والجود في محبة حبيبه بلا تكلف. فيجود بروحه ونفسه، وأنفاسه وإرادته[6]، وأعماله لحبيبه حالا، لا تكلفا. فإذا وجد المحب ذلك فقد ظفر بحال التقرب وسره

---

(١) في ب ط: «يُتوصل».

(٢) في جميع النسخ وط: «من هذا الباب وهذه الطريق».

(٣) في ب غ ط: «تجمع».

(٤) الحضور أصله: حضور القلب، والمقصود به عند الصوفية: أن القلب إذا غاب عن عيانه بصفاء اليقين؛ فهو بمنزلة الحاضر وإن كان غائباً، وأما الهيبة: فهي تعظيم في القلب يمنع من النظر إلىٰ غير المحبوب. انظر: المعجم الصوفي لعبدالمنعم الحفني ص٧٧، ٢٥٤.

(٥) في ط: «حال».

(٦) في غ ج حـ: «وإراداته».

وباطنه. وإن لم يجده فهو يتقرب بلسانه وبدنه وظاهره فقط. فليدم علىٰ ذلك. وليتكلف التقرب بالأذكار والأعمال علىٰ الدوام. فعساه أن يحظىٰ بحال التقرب[١][٢].

ووراء هذا « التقرب[٣] الباطن » أمرٌ آخر أيضاً. وهو شيء لا يعبر عنه بأحسن من عبارة أقرب الخلق إلىٰ الله - صلىٰ الله عليه وسلم - عن هذا المعنىٰ، حيث يقول حاكياً عن ربه تبارك وتعالىٰ: **«من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعاً ومن تقرب مني ذراعاً تقربت منه باعاً. ومن أتاني يمشي أتيته هرولة »**[٤]،

---

(١) في ط : « بحال القرب ».

(٢) والفرق بين ظاهر التقرب وحال التقرب الذي يشير إليه ابن القيم : أن ظاهر التقرب هو القيام بالأعمال الشرعية وأدائها ، وهذا هو الواجب الشرعي علىٰ الإنسان ، أما حال التقرب فهي مرحلة الوصول إلىٰ ثمرة ونتيجة التقرب وهي : حال من اللذة والطمأنينة والفرح بالمحبوب والانبعاث بالكلية إليه ، وهي عند أتباع الرسل نعمة ومنحة تستوجب المزيد من التقرب والعبادة ، وليست مسوّغة لترك العبادة أو هي مرحلة من وصلها سقطت عنه التكاليف كما هي عند غلاة القوم.

(٣) في ط : « القرب ».

(٤) في الحديث القدسي من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - يقول الله تعالىٰ : « أنا عند ظن عبدي بي... » الحديث. أخرجه الإمام أحمد ٢/ ٤٣٥ ، ٤٨٠ ، ٥٠٩ ، وأخرجه البخاري في التوحيد ١٣/ ٣٨٤ (٧٤٠٥). ومن حديث أنس ١٣/ ٥١٢ (٧٥٣٦) ، ومسلم من حديث أبي هريرة ٤/ ٢٠٦١ ، ٢٠٦٧ (٢٦٧٥) ، ومن حديث أبي ذر ٤/ ٢٠٦٨ (٢٦٨٧).

فيجد هذا المحب في باطنه ذوق معنىٰ هذا الحديث ذوقاً حقيقياً.

مراتب القرب

فذكر من مراتب القرب ثلاثة. ونبه بها علىٰ ما دونها وما فوقها. فذكر تقرب العبد إليه بالسير[1]، وتقربه سبحانه إلىٰ العبد ذراعاً. فإذا ذاق العبد حقيقة هذا التقرب انتقل منه إلىٰ تقرب الذراع. فيجد ذوق تقرب الرب إليه باعاً.

فإذا ذاق حلاوة هذا القرب الثاني: أسرع المشي حينئذ إلىٰ ربه. فيذوق حلاوة إتيانه إليه هرولةً. وههنا انتهىٰ[2] [٣٥٦/ ب] الحديث، منبها علىٰ أنه إذا هرول عبده إليه كان قرب حبيبه منه فوق هرولة العبد إليه. فإما أن يكون قد أمسك عن ذلك لعظم شأن هذا الجزاء[3]، وأنه[4] يدخل في الجزاء الذي لم تسمع به أذن، ولم يخطر علىٰ قلب بشر. أو إحالةً له علىٰ المراتب المتقدمة. فكأنه قيل: وقس علىٰ هذا. فعلىٰ قدر ما تبذل منك متقرباً إلىٰ ربك: يتقرب إليك بأكثر منه. وعلىٰ هذا فلازم هذا التقرب المذكور في مراتبه. أن[5] من تقرب إلىٰ حبيبه بروحه وجميع قواه، وإراداته وأقواله وأعماله: تقرب الربُّ

---

(١) كذا في الأصل وفي باقي النسخ «بالشبر» ولعله الأصح كما في لفظ الحديث، وفي ط: «بالبر».

(٢) في ب غ حـ ط: «منتهىٰ».

(٣) في ب غ ط: «لعظيم شاهد الجزاء»، وفي حـ: «لتعظيم شاهد الجزاء».

(٤) في جميع النسخ وط: «أو أنه».

(٥) في ب غ ج ق ط: «أي من تقرب».

منه سبحانه بنفسه في مقابلة تقرب عبده إليه.

وليس القرب في هذه المراتب كلها قرب مسافة حسِّية، ولا مماسَّة. بل هو قرب حقيقة[1]. والرب تعالىٰ فوق سماواته علىٰ عرشه، والعبد في الأرض[2].

وهذا الموضع هو سر السلوك، وحقيقة العبودية. وهو معنىٰ الوصول الذي يدندن حوله القوم[3]، وملاك هذا الأمر هو قصد التقرب أولاً، ثم

---

(١) ب غ حـ ط: «حقيقي».

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كلامه علىٰ القرب عند هذا الحديث وغيره من النصوص: «... فهذا القرب كله خاص في بعض الأحوال دون بعض، وليس في الكتاب والسنة قط قرب ذاته من جميع المخلوقات في كل حال... والروح لها عروج يناسبها فتقرب إلىٰ الله بلا ريب بحسب تخلصها من الشوائب، فيكون الله عز وجل منها قريباً قرباً يلزم من تقربها ويكون منه قرب آخر...».

وقال: «... فهذا قرب الرب نفسه إلىٰ عبيده وهو مثل نزوله إلىٰ سماء الدنيا». مجموع الفتاوىٰ ٥/ ١٣٠.

(٣) أي الوصول إلىٰ الله تعالىٰ بكمال التقرب إليه المثمر قرب الرب تعالىٰ من العبد كما يليق بجلاله وعظمته، أما غلاة القوم من الحلولية فدندنتهم بعيدة عن ذلك كل البعد فعندهم أن ذاته نفسها تحل في قلوب العارفين والعابدين، قال شيخ الإسلام ٥/ ٤٦٥، ٤٦٦: «ومما يدخل في معاني القرب وليس في الطوائف من ينكره قرب المعروف والمعبود إلىٰ قلوب العارفين والعابدين.... لكن هذا ليس المراد به أن ذاته تحل في قلوب العارفين والعابدين، وإنما في القلوب معرفته وعبادته و محبته والإيمان به... وأما دنوه نفسه وتقربه من بعض عباده فهذا يثبته من يثبت قيام الأفعال الاختيارية بنفسه... وهذا مذهب أئمة السلف وأئمة الإسلام المشهورين وأهل الحديث، والنقل عنهم متواتر».

التقرب ثانياً. ثم حال التقرب[١] . ثالثاً. وهو الانبعاث بالكلية إلىٰ الحبيب ، وحقيقة هذا الانبعاث : أن تفنىٰ بمراده عن هواك ، وبما يحبه[٢] عن حظك. بل يصير ذلك هو مجموع حظك ومرادك. وقد عرفت أن من تقرب إلىٰ حبيبه بشيء من الأشياء جوزي علىٰ ذلك بقرب هو أضعافه. وعرفت أن أعلىٰ أنواع التقرب : تقرب العبد بجملته - بظاهره وباطنه ، وبوجوده - إلىٰ حبيبه. فمن فعل ذلك فقد تقرب بكله ، ولم تبق[٣] منه بقية لغير حبيبه. كما قيل :

لا كان من لِسِوَاكَ فيه بقيّةٌ   يجدُ السبيلَ بها إليه العذّلُ[٤]

وإذا كان المتُقرَّبُ إليه بالأعمال يعطىٰ أضعاف أضعاف ما تُقُرِّب به. فما الظن بمن أعطي حال التقرب وذوقه ووجده؟ فما الظن بمن تقرب إليه بروحه، وجميع إرادته وهمه[٥] وأقواله وأعمله ؟.

الجزاء من جنس العمل وشواهد ذلك

وعلىٰ هذا فكما جاد لحبيبه بنفسه ، فإنه أهل أن يُجاد عليه ، بأن يكون ربه سبحانه هو حظه ونصيبه ، عوضاً عن كل شيء آخر ، جزاءاً وفاقاً. فإن الجزاء من جنس العمل. وشواهد هذا كثيرة.

---

(١) في غ حـ ط : « القرب ».

(٢) في ب : « وبمتابعته عن حظك » ، وفي غ : « وبما معه عن حظك » ، وفي ط : « وبما منه عن حظك ».

(٣) في ب غ حـ : « يبق ».

(٤) البيت للتلمساني. انظر : ديوان التلمساني ١٦٩ ، تحقيق د. العربي دحو.

(٥) في ط : « وهمته ».

منهـا : قولـه تعـالىٰ ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ﴾ [الطلاق : ٢ ، ٣] ففرق بين الجزاءين كما ترىٰ. وجعل جزاء المتوكل عليه كونه سبحانه حسبه.

ومنها : أن الشهيد لما بذل حياته لله أعاضه الله سبحانه حياة أكمل منها عنده في محل قربه وكرامته.

ومنها : أن من بذل لله شيئاً منه أعاضه الله خيراً منه.

ومنها : قوله تعالىٰ: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة : ١٥٢].

ومنها : قوله في الحديث القدسي : « من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه »[1].

ومنها : قوله «من تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعاً »[2] الحديث.

فالعبد لا يزال رابحاً علىٰ ربه أفضل مما يقربه له[3]. وهذا المتقرب[4] ، بقلبه وروحه وعمله : يفتح عليه ربه بحياة لا تشبه ما الناس فيه [٣٥٧/ أ] من أنواع الحياة. بل حياة من ليس كذلك بالنسبة إلىٰ حياته : كحياة الجنين في بطن أمه

---

(١) متفق عليه وسبق تخريجه ص٣٤٥٢.

(٢) متفق عليه وسبق تخريجه ص٣٤٥٢.

(٣) في ب غ ج حـ : « مما قدمه له » ، وفي ط : « مما قدم له ».

(٤) في ب غ : « وهذا للمتقرب » ، وج : « وهذا التقرب ».

بالنسبة إلىٰ حياة أهل الدنيا ولذتهم فيها. بل أعظم من ذلك.

فهذا أنموذج[1] من بيان شرف هذه الحياة وفضلها. وإذا[2] كان علم هذا يوجب لصاحبه حياة طيبة. فكيف إن انصبغ القلب به، وصار حالا ملازماً لذاته ؟ فالله المستعان.

فهذه الحياة : هي جنة الدنيا[3] ونعيمها في الحقيقة. فمن فقدها ففقده لحياته الطبيعية أولىٰ به.

هـذي حياة الفتىٰ فإن فُقدتْ ففقْدهُ للحيـاة ألْيَـقُ به[4]

فلا عيش إلا عيش المحبين، الذين قرت أعينهم بحبيبهم، وسكنت نفوسهم إليه، واطمأنت قلوبهم به، واستأنسوا بقربه، وتنعّموا بحبه. ففي القلب فاقة لا يسدها إلا محبة الله، والإقبال عليه، والإنابة إليه، ولا يُلَمُّ شعثه بغير ذلك ألبتة. ومن لم يظفر بذلك : فحياته كلها هموم وغموم، وآلام وحسرات. فإنه إن كان ذا همة تقطعت نفسه علىٰ الدنيا حسرات. فإن همته لا ترضىٰ منها[5] بالدون وإن كان مهينا خسيساً فعيشه كعيش أخسِّ الحيوانات. فلا

---

(١) في ب : « فهذا النموذج »، وفي ط : « نموذج ».

(٢) في ب غ حـ ط : « وإن كان ».

(٣) في ب غ حـ ط : « حياة الدنيا ».

(٤) أورده أبوالحسن علي بن عبدالرحمن بن هذيل في كتابه عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة ١٢٦، ولم يذكر قائله، والشطر الأول : هما حياة الفتىٰ فإن عدما....

(٥) في ب غ حـ ط : « فيها ».

تقر العيون إلا بمحبة الحبيب الأول.

نقل فؤادك حيث شئت من الهوىٰ ... مـا الحبُّ إلا للحبيـب الأوّلِ
كم منزل في الأرض يألـفُه الفتـىٰ ... وحنينـه أبـداً لأوّل منـْزلِ[1]

فصل

المرتبة التاسعة

المرتبة التاسعة من مراتب الحياة: حياة الأرواح بعد مفارقتها لأبدانها[2]. وخلاصها من هذا السجن وضيقه. فإن من ورائه[3] فضاء وروحاً وريحانا وراحة، نسبة هذه الدار إليه: كنسبة بطن الأم إلىٰ هذه الدار، أو أدنىٰ من ذلك. قال بعض العارفين: «لتكن مبادرتك إلىٰ الخروج من الدنيا؛ كمبادرتك إلىٰ الخروج من السجن الضنك[4] إلىٰ أحبتك، والاجتماع بهم في البساتين المونقة»[5]. قال الله تعالىٰ في هذه الحياة: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ۝٨٨ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ [الواقعة: ٨٨، ٨٩].

ويكفي في طيب هذه الحياة: مفارقة الرفيق المؤذي المنكد، الذي تنغص

---

(١) البيتان لأبي تمام. انظر: شرح ديوان أبي تمام للخطيب التبريزي تحقيق محمد عزام ٣/٣٠٣.

(٢) في ب غ حـ ط: «الأبدان»، وفي ق: «مفارقتها لذاتها».

(٣) في ط: «من روائه».

(٤) في جميع النسخ، وط: «الضيق».

(٥) لم أجده.

رؤيتُه ومشاهدته ُالحياةَ ، فضلا عن مخالطته وعِشْرته ، إلىٰ الرفيق الأعلىٰ الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدِّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا ، في جوار الرب الرحمن الرحيم.

قد قلت إذ مدحوا الحياة فأسرفوا　　في الموت ألفُ فضيلة لا تُعرفُ
منها : أمانُ لقائه بلقائه　　وفراقُ كل معاشر لا يُنصِفُ[1]

ولو لم يكن في الموت من الخير إلا أنه باب الدخول إلىٰ هذه الحياة ، وجسر يعبر منه إليها : لكفىٰ به تحفة للمؤمن.

جزىٰ اللهُ عنا الموتَ خيراً فإنه　　أبَرُّ بنا من كل بَرٍّ وألْطفُ
يعجِّل تخليصَ النفوس من الأذىٰ　　ويُدْني إلىٰ الدار التي هي أشْرفُ[2]

فالاجتهاد في هذا العمر القصير ، والمدة القليلة ، والسعي والكدح ، وتحمل الأثقال ، والتعب والمشقة : إنما هو لهذه الحياة. والعلوم والأعمال : وسيلة إليها. وهي يقظة. وما قبلها من الحياة نوم. وهي عين ، وما قبلها أثر. وهي حياة جامعة بين فقد المكروه ، وحصول المحبوب في مقام الأنس ، وحضرة القدس ، حيث لا يتعذر [٣٥٧/ ب] مطلوب ، ولا يفقد محبوب. حيث الطمأنينة والراحة والبهجة والسرور. حيث لا عبارة للعبد عن حقيقة

---

(١) البيتان لمنصور بن إسماعيل الفقيه. انظر : حياته وشعره ، ١١٢ للدكتور عبدالمحسن القحطاني ، ونسبهما له أبو منصور الثعالبي في كتابه (تحسين القبيح وتقبيح الحسن) ٧٤.

(٢) أوردهما أبو منصور الثعالبي في كتابه(تحسين القبيح وتقبيح الحسن) ٧٤ بلا نسبة.

كنهها ؛ لأنها في بلد لا عهد لنا به. ولا إلف بيننا وبين ساكنيه[1]. فالنفس - لإلفها هذا السجن الضيق النكد زماناً طويلاً - تكره الانتقال منه إلىٰ ذلك البلد. وتستوحش إذا استشعرت مفارقته.

وحصول العلم بهذه الحياة : إنما وصل إلينا بخبر إلهي ، علىٰ يد أكمل الخلق وأعلمهم وأنصحهم ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ. فقامت شواهدها في قلوب أهل الإيمان. حتىٰ صارت لهم بمنزلة العيان. فعزفت[2] نفوسهم عن هذا الظل الزائل ، والخيال المضمحل ، والعيش الفاني المشوب بالتنغيص وأنواع الغصص ، رغبة في هذه الحياة ، وشوقاً إلىٰ ذلك الملكوت ، ووجدا بهذا السرور ، وطربا علىٰ هذا الحدا ، واشتياقاً لهذا النسيم ، الوارد من محل النعيم المقيم.

ولعمر الله إن من سافر إلىٰ بلد العدل والخصب ، والأمن والسرور : صبر في طريقه علىٰ كل مشقة ، وإعواز وحدب. وفارق المتخلفين أحوج ما كان إليهم ، وأجاب المنادي إذ نادىٰ به : حي علىٰ الفلاح. وبذل نفسه في الوصول بذل المحب بالرضىٰ والسماح ، وواصل السير بالغدوِّ والرواح ، فحمد عند الوصول مسراه ، وإنما يحمد المسافر السُّرَىٰ عند الصباح.

---

(١) في ب غ ط : « ساكنه ».

(٢) في ط : « ففرت » ، وفي ق : « فنفرت ».

عنـد الـصباح يَحمـدُ القـومُ الـسُّرىٰ   وفي الممات يَحمدُ القوم التُّقىٰ[(١)(٢)]

وما هذا - والله - بالصعب ولا بالشديد، مع هذا العمر القصير، الذي هو بالنسبة إلىٰ تلك الدار كساعة من نهار: ﴿ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّن نَّهَارٍۭ ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّنَ ٱلنَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ ﴾ [يونس: ٤٥]، ﴿ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا ﴿٤٦﴾ ﴾ [النازعات: ٤٦]، ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيْرَ سَاعَةٍ ﴾ [الروم: ٥٥]، ﴿ قَٰلَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ ﴿١١٢﴾ قَالُواْ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسْـَٔلِ ٱلْعَآدِّينَ ﴿١١٣﴾ قَٰلَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَّوْ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [المؤمنون: ١١٢-١١٤]، فلو أن أحدنا يجر علىٰ وجهه - يتقي به الشوك والحجارة - إلىٰ هذه الحياة: لم يكن ذلك كثيراً ولا غبنا في جنب ما يؤمله[(٣)].

فوا حسرتاه علىٰ بصيرة تشاهد[(٤)] هاتين الحياتين علىٰ ما هما عليه، وعلىٰ

---

(١) في ب غ ط: «اللقاء».

(٢) هذا مثل يضرب لمن جدّ في طلب شيء وأتعب نفسه من أجله؛ ثم ظفر بمطلوبه وأول من قال ذلك خالد بن الوليد ـ رضي الله عنه ـ في معركة اليرموك لما سار ليلاً بأصحابه. انظر: القصة في البداية والنهاية ٧/٦، ومجمع الأمثال لأبي الفضل الميداني ٢/٣١٨، والشطر الثاني عنده: وتنجلي عنهم غيابات الكرىٰ.

(٣) في ب غ حـ ط: «ما يوقاه».

(٤) في جميع النسخ وط: «شاهدت».

همة تؤثر الأدنىٰ علىٰ الأعلىٰ. وما ذاك إلا بتوفيق مَنْ أزِمَّةُ الأمور بيديه. ومنه ابتداء كل شيء وانتهاؤه إليه، أقْعدَ نفوسَ من غلبت عليهم الشقاوة عن السفر إلىٰ هذه الديار[1]، وجذبَ قلوبَ من سبقت لهم منه الحسنىٰ. وأقامهم في الطريق، وسهّل عليهم ركوب الأخطار. فأضاع أولئك مراحل أعمارهم مع المتخلفين، وقطع هؤلاء مراحل أعمارهم مع السائرين. وعُقِدت الغبرة وثار العَجاج، فتوارىٰ عنه السائرون والمتخلفون. وسينجلي عن قريب. فيفوز العاملون. ويخسر المبطلون.

وعن[2] طيب هذه الحياة ولذتها: قال النبي ﷺ: «**ما من نفس تموت - لها عند الله خير - يسرها أن ترجع إلىٰ الدنيا، وأن لها الدنيا وما فيها، إلا الشهيد. فإنه [٣٥٨/ أ] يتمنىٰ الرجوع إلىٰ الدنيا. لما يرىٰ من كرامة الله**»[3]، يعني ليقتل فيه مرة أخرىٰ. وسمع بعضُ العارفين مُنشِدا ينشد:

إنما العيش في بهيميّةِ اللـ ... ـذة، وهو ما يقوله الفلسفيُّ
حكم كأس المنون أن يتساوى ... في حساها البليد والألمعيُّ

---

(١) في ب غ ط: «الدار».

(٢) في ب غ حـ ط «ومن».

(٣) أخرجه البخاري في الجهاد والسير ٦/ ١٤، ٣٢، ومسلم في الإمارة ٣/ ١٤٩٨ (١٨٧٧)، والإمام أحمد ٣/ ١٢٦، ١٥٣ من حديث أنس - رضي الله عنه -، وهذا لفظ أحمد وآخره عنده: «إلا الشهيد فإنه يتمنىٰ أن يرجع فيقتل في الدنيا لما يرىٰ من فضل الشهادة».

ويصير الغبي تحت ثرىٰ الأر ض كما صار تحتها اللوذعيُّ
فسل الأرضَ عنهما إن أزال الشـ كَّ والشبهة السؤالُ الخفيُّ[١][٢]

فقال : قاتله الله ، ما أشد معاندته للدين والعقل! هذا نَفَس عدو الفطرة ، والشريعة ، والعقل والإيمان والحكمة. يا مسكين : أمِنْ أجل أن الموت تساوَىٰ فيه الصالح والطالح ، والعالم والجاهل ، وصاروا تحت الثرىٰ : يجب أن يتساووا في العاقبة ؟ أما تساوىٰ قوم سافروا من بلد إلىٰ بلد في الطريق ؟ فلما بلغوا القصد نزل كل واحد في مكان كان مُعَداً له ، وتُلقِّىٰ بغير ما تُلقّىٰ به رفيقه في الطريق؟ أما دخل قوم داراً فأُجلس كل واحد منهم حيث يليق به ؟ وقوبل هذا بشيء ، وهذا بضده ؟ أما قدم علىٰ الملك من جاءه بما يحبه فأكرمه عليه ، ومن جاءه بما يُسخطه فعاقبه عليه؟ أما قدم ركب المدينة فنزل بعضهم في قصورها وبساتينها وأماكنها الفاضلة. ونزل قوم علىٰ قوارع الطريق بين الكلاب ؟ أما قدم اثنان من بطن الأم[٣] ، فصار هذا إلىٰ المُلْك ، وهذا إلىٰ الأسر والعناء؟

وقولك : «سل الأرض عنهما » أما إنا قد سألناها ، فأخبرتنا : أنها قد

---

(١) في ب غ حـ ط : « الجلي ».

(٢) القائل أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني المنطقي نسبها له موفق الدين الخزرجي المشهور بابن أبي أصيبعة في كتابه : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص٤٢٨ ، شرح وتحقيق د. نزار رضا.

(٣) في ط زيادة : « الواحدة ».

ضمت أجسادهم وجثثهم وأوصالهم ، لا كفرَهم وإيمانَهم ، ولا إساءتهم وإحسانهم(١) ، ولا حلمهم وسفههم ، ولا طاعتهم ومعصيتهم ، ولا يقينَهم وشكَّهم ، ولا توحيدَهم وشركَهم ، ولا جورَهم وعدلَهم ، ولا علمَهم وجهلَهم ، فأخبرتنا عن هذه الجثث(٢) البالية والأبدان المتلاشية ، والأوصال المتفرقة(٣) ، واللحوم المتمزقة وقالت : هذا خبر ما عندي.

وأما خبر تلك الأرواح ، وما صارت إليه : فسلوا عنها كتبَ ربِّ العالمين ، ورسلَه الصادقين ، وخلفاءهم الوارثين. سلوا القرآنَ ، فعنده الخبر اليقين. وسلوا من جاء به ، فهو بذلك أعرف العارفين. وسلوا العلمَ والإيمانَ ، فهما الشاهدان المقبولان. وسلوا العقولَ والفطرَ ، فعندها حقيقة الخبر : ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية : ٢١] ، تعالىٰ الله - أحكم الحاكمين - عن هذا الظن والحسبان. الذي لا يليق إلا بأجهل الجاهلين.

ثم قال(٤) : الناظر في هذا الباب رجلان. رجل ينظر إلىٰ الأشياء ، ورجل ينظر في الأشياء. فالأول : يحار فيها. فإن صورها وأشكالها وتخاطيطها

---

(١) في جميع النسخ وط : « ولا أنسابهم وأحسابهم ».

(٢) في غ ب ج : « الجثة ».

(٣) في ط : « المتمزقة ».

(٤) يعني أحد العارفين الذي أجاب منشد تلك الأبيات.

تستفرغ ذهنه وحسه، وتبدد فكره وقلبه. فنظره إليها بعين حِسِّه، لا يفيد الاختيار منها ثمرة الاعتبار. ولا زبدة الاختيار[1]؛ لأنه لما فقد الاعتبار أولاً، فاته[2] الاختيار ثانياً.

وأما الناظر في الأشياء: فإن نظره يبعثه علىٰ العبور من صورها إلىٰ حقائقها والمراد بها. وما اقتضىٰ وجودها من الحكمة البالغة [٣٥٨/ ب]، والعلم التام. فيفيده هذا النظر تمييز مراتبها، ومعرفة نافعها من ضارّها، وصحيحها من سقيمها، وباقيها من فانيها، وقشرها من لبّها[3]. ويميز بين الوسيلة والغاية، وبين وسيلة الشيء ووسيلة ضده. فيعرف حينئذ أن الدنيا قشر والآخرة لبّ وأن الدنيا محل الزرع، والآخرة وقت الحصاد، وأن الدنيا معبر وممر، والآخرة مستقر.

وإذا عرف أن الدنيا طريق وممر: كان حَرِيّاً بتهيئة الزاد لقراره، ويعلم حينئذ أنه لم ينشأ في هذه الدار للاستيطان والخلود. ولكن للجواز إلىٰ مكان آخر، هو المنزل والمتبوأ. وأن الإنسان دعي إلىٰ ذلك بكل شريعة، وعلىٰ لسان كل نبي، وبكل إشارة ودليل. ونصب له علىٰ ذلك كل[4] علم، وضرب

---

(١) في ب ق ط: «الاختبار».

(٢) في ط: «فإنه فقد».

(٣) في غ ب حـ ط: «لبه».

(٤) «كل» ساقط من غ ب ط.

لأجله كل مثل. ونُبّه عليه بنشأته الأولىٰ ومبدئه[1]، وسائر أحواله وأحوال طعامه وشرابه، وأرضه وسمائه. بحيث أزيلت عنه الشبهة، وأوضحت له المحجة، وأقيمت عليه الحجة. وأعذر إليه غاية الإعذار، وأمهل أتم الإمهال. فاستبان لذي العقل الصحيح والفطرة السليمة: أن الظعن عن هذا المكان ضروري، والانتقال عنه حق لا مِرْيةَ فيه. وأن له محلا آخر، له أنشئ. ولأجله خلق. وله هيئ، فمصيره إليه، وقدومه بلا ريب عليه، وأن داره هذه: منزل عبور، لا منزل قرار.

وبالجملة من نظر في الموجودات، ولم يقنع بمجرد النظر إليها: وجدها دالة علىٰ أن وراء هذه الحياة حياة أخرىٰ أكمل منها. وهذه الحياة بالنسبة إليها كالمنام بالنسبة إلىٰ اليقظة. وكالظل بالنسبة إلىٰ الشخص[2]، وسمعها كلها تنادي بما نادىٰ به ربها وخالقها وفاطرها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلۡغَرُورُ﴾ [فاطر: ٥]، وتنادي بلسان الحال بما نادىٰ به ربها بصريح المقال: ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ فَأَصۡبَحَ هَشِيمٗا تَذۡرُوهُ ٱلرِّيَٰحُۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقۡتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ مِمَّا يَأۡكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلۡأَنۡعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ

---

(١) في ط: «ومبادئه».

(٢) في ج: «الشمس».

ﭐلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ وَظَنَّ أَهۡلُهَآ أَنَّهُمۡ قَٰدِرُونَ عَلَيۡهَآ أَتَىٰهَآ أَمۡرُنَا لَيۡلًا أَوۡ نَهَارٗا فَجَعَلۡنَٰهَا حَصِيدٗا كَأَن لَّمۡ تَغۡنَ بِٱلۡأَمۡسِۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس : ٢٤] ، وقال تعالىٰ : ﴿ ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ﴾ [الحديد : ٢٠] ، ثم ندبهم إلىٰ المسابقة إلىٰ الدار الآخرة الباقية التي لا زوال لها. فقال : ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أُعِدَّتۡ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ﴾ [الحديد : ٢١].

وسمع [٣٥٩/ أ] بعض العارفين منشداً ينشد عن بعض الزنادقة عند موته وهو محمد بن زكريا المتطبب(١) :

لعمريَ ما أدري وقد أذن البِلَىٰ ... بعاجل تِرْحالي إلىٰ أين ترحالي
وأين مكان الروح بعد خروجه ... عن الهيكل المنحلَ والجسد البالي(٢)

---

(١) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف من أذكياء أهل زمانه كثير الأسفار ، كثير التصانيف منها الحاوي في الطب ثلاثون مجلداً ، والطب الروحاني ، والمدخل إلىٰ المنطق توفي ببغداد سنة ٣١١هـ. انظر : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٤٢١ ، والفهرست لابن النديم ٤١٥ ، وسير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٥٤.

(٢) ونسبها له موفق الدين الخزرجي في عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٤٢١.

فقال : وما علينا من جهله. إذ لم يدر إلىٰ أين ترحالُه ؟ ولكننا ندري إلىٰ أين ترحالنا وترحاله. أما ترحاله : فإلىٰ دار الأشقيا ، ومحل المنكرين لقدرة الله وحكمته ، المكذبين بما اتفقت عليه كلمة المرسلين عن ربهم : ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلْأَغْلَٰلُ فِيٓ أَعْنَاقِهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الرعد : ٥] ، ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِي خَلْقٖ جَدِيدِۭۚ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ۝١٠ ۞قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ۝١١ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السجدة : ١٠-١٢].

وأما ترحالنا ، أيها المسلمون ، المصدقون بلقاء ربهم ، وكتبه ورسله : فإلىٰ نعيم دائم ، وخلود متصل ، ومقام كريم ، وجنة عرضها السموات والأرض في جوار رب العالمين ، وأرحم الراحمين ، وأقدر القادرين ، وأحكم الحاكمين، الذي له الخلق والأمر، وبيده النفع والضر، الأول بالحق، الموجود بالضرورة ، المعروف بالفطرة ، الذي أقرّت به العقول ، ودلت عليه الموجودات وشهدت بوحدانيته وربوبيته المخلوقات ، وأقرّت بها الفطر. المشهود وجوده وقيوميته بكل حركة وسكون ، وبكل ما كان وما هو كائن وما سيكون. الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأنبت[1] به أنواع النباتات وبث به في الأرض جميع الحيوانات : ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا

---

(١) في غ ب حـ ق ط : ﴿ فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ﴾ .

وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا﴾ [النمل : ٦١] ، الذي يجيب المضطر إذا دعاه ، ويغيث الملهوف إذا ناداه. ويكشف السوء ويفرج الكربات. ويقيل العثرات. الذي يهدي خلقه في ظلمات البر والبحر ، ويرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته فيحيي الأرض بوابل القطر. ﴿ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم : ٢٧] ، ويرزق من في السماوات والأرض من خلقه وعبيده. الذي يملك السمع والأبصار والأفئدة. ويخرج الحي من الميت. ويخرج الميت من الحي ، ويدبر الأمر الذي ﴿بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ [المؤمنون : ٨٨] ، ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[الفرقان : ٢] ، المستعان به عند كل نائبة وفادحة والمعهود منه كل بر وكرامة. الذي عنت له الوجوه ، وخشعت له الأصوات ، وسبحت بحمده الأرض والسموات ، وجميع الموجودات. الذي لا تسكن الأرواح إلا بحبه ، ولا تطمئن القلوب إلا بذكره ، ولا تزكو العقول إلا بمعرفته ولا يدرك النجاح إلا بتوفيقه ، ولا تحيا القلوب إلا بنسيم لطفه وقربه ، ولا يقع أمر إلا بإذنه ، ولا يهتدي ضال [٣٥٩/ ب] إلا بهدايته، ولا يستقيم ذو أَوَدٍ(١) إلا بتقويمه ، ولا يفهم أحد شيئاً(٢) إلا بتفهيمه. ولا يتخلص من مكروه إلا برحمته

---

(١) الأوَد : بفح الواو أي العوج. انظر : اللسان ٣/ ٧٥ (أود).

(٢)« شيئاً » : سقط من غ ب حـ ط.

ولا يُحفظ شيء إلا بكلاءته ، ولا يُفتتح أمر إلا باسمه ، ولا يتم إلا بحمده ، ولا يُدرك مأمول إلا بتيسيره ، ولا تنال سعادة إلا بطاعته ، ولا حياة إلا بذكره ومحبته ومعرفته ، ولا طابت الجنة إلا بسماع خطابه ورؤيته. الذي وسع كل شيء رحمة وعلماً ، وأوسع كل مخلوق فضلا وبرًّا.

فهو الإله الحق. والرب الحق. والملك الحق. والمنفرد بالكمال المطلق من كل الوجوه. المبرأ عن النقائص والعيوب من كل الوجوه. لا يبلغ المثنون - وإن استوعبوا جميع الأوقات بكل أنواع الثناء - ثناءً عليه ، بل ثناؤه أعظم من ذلك. فهو كما أثنىٰ علىٰ نفسه. هذا الجار.

وأما الدار : فلا تعلم نفس حسنَها وبهاءَها ، وسعتَها ونعيمَها. وبهجَتها ورَوحها وراحَتها. فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر علىٰ قلب بشر. فيها ما تشتهي الأنفس ، وتلذ الأعين. فهي الجامعة لجميع أنواع الأفراح والمسرات ، الخالية من جميع المنكِّدات والمنغِّصات ، ريحانة تهتز ، وقصر مشيد ، وزوجة حسناء ، وفاكهة نضيجة.

فترحالنا أيها - المصدقون - إلىٰ هذه الدار بإذن ربنا وتوفيقه وإحسانه ، وترحال المكذبين إلىٰ الدار التي أُعدت لمن كفر بالله ولقائه ، وكتبه ورسله ، فلن يجمع الله بين الموحدين له - الطالبين لمرضاته ، الساعين في طاعته ، الدائبين في خدمته ، المجاهدين في سبيله - وبين الملحدين ، الساعين في مساخطه ، الدائبين في معصيته ، المستفرغين جهدهم في أهوائهم وشهواتهم :

في دار واحدة ، إلا علىٰ وجه[1] الجواز والعبور. كما جمع بينهم في هذه الدنيا. ويجمع بينهم في موقف القيامة. فحاشاه من هذا الظن السيء الذي لا يليق بكماله وحكمته.

فصل

حياة الشهداء

وفي هذه المرتبة تعلم حياة الشهداء ، وأنهم عند ربهم يرزقون ، وأنها أكمل من حياتهم في هذه الدنيا ، وأتم وأطيب. وإن كانت أجسادهم متلاشية ولحومهم متمزقة. وأوصالهم متفرقة ، فليس العمل علىٰ الطَّلَل[2] ، الشأن في الساكن. قال الله تعالىٰ : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [آل عمران : ١٦٩] ، وقال تعالىٰ : ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴾ [البقرة : ١٥٤] وإذا كان الشهداء إنما نالوا هذه الحياة بمتابعة الرسل وعلىٰ أيديهم ؛ فما الظن بحياة الرسل في البرزخ ؟ ولقد أحسن القائل ما شاء :

فالعيش نومٌ والمنيّةُ يقظة ... والمرء بينهما خيالٌ ساري[3]

---

(١) في ط : « سبيل ».

(٢) الطّلل : ما شخص وبقي من آثار الديار. وطلل كل شيء شخصه ، وجمعه أطلال وطلول. انظر لسان العرب ١١/ ٤٠٦ (طلل) ، والقاموس المحيط ٣/ ٩٢ (طل) ، ويعني ابن القيم ، أنه ليس النظر إلىٰ أطلالهم وآثار أجسادهم البالية في قبورهم وإنما الأمر في أرواح ساكني الأجداث وما هم فيه من نعيم في حياة البرزخ.

(٣) القائل هو أبو الحسن التهامي المتوفىٰ سنة ٤١٦ من قصيدته المشهورة في رثاء ابنه. ديوان

فللرسل والشهداء والصدّيقين من هذه الحياة[1] - التي هي يقظة من نوم الدنيا - أكملها وأتمها. وعلىٰ قدر حياة العبد في هذا العالم يكون شوقه إلىٰ هذه الحياة وسعيه لها وحرصه علىٰ الظفر بها. والله المستعان.

فصل

المرتبة العاشرة

المرتبة العاشرة من مراتب الحياة: الحياة الدائمة الباقية بعد طي هذا العالم. وذهاب الدنيا وذهاب[2] أهلها في دار الحيوان. وهي الحياة [٣٦٠/ أ] التي شمّر إليها المشمرون. وتسابق[3] إليها المتسابقون. وتنافس[4] فيها المتنافسون. وهي التي أجرينا الكلام إليها. ونادت الكتب السماوية ورسل الله جميعهم عليها. وهي التي يقول من فاته الاستعداد لها: ﴿إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ وَجِاْىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ ۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ ﴿٢٣﴾ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِى ﴿٢٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٢٥﴾ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ أَحَدٌ﴾ [الفجر: ٢١ - ٢٦]، وهي التي قال الله عز وجل فيها: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ

التهامي ٣٠٩، تحقيق د. محمد الربيع.

(١) في غ ب زيادة: «الدنيا».

(٢) في غ ب حـ ط سقط: «ذهاب».

(٣) في ب غ ط: «وسابق... ونافس».

(٤) في ب غ ط: «وسابق... ونافس».

كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ﴾[العنكبوت : ٦٤].

والحياة المتقدمة كالنوم بالنسبة إليها. وكل ما تقدم - من وصف السير ومنازله وأحوال السائرين ، وعبوديتهم الظاهرة والباطنة- فوسيلة إلىٰ هذه الحياة. وإنما الحياة الدنيا ، بالنسبة إليها ، كما قال النبي صلىٰ الله عليه وسلم : « **ما الدنيا في الآخرة إلا كما يُدخل أحدكم إصبعه في اليمّ فلينظر بم ترجع ؟** »[١].

وكما قيل : «تنفست الآخرة. فكانت الدنيا نفساً من أنفاسها. فأصاب أهل السعادة نفس نعيمها. فهم علىٰ هذا النفس يعملون. وأصاب أهل الشقاوة نفس عذابها. فهم علىٰ ذلك النفس يعملون»[٢].

وإذا كانت حياة أهل الإيمان والعمل الصالح في هذه الدار حياة طيبة. فما الظن بحياتهم في البرزخ ، وقد تخلصوا من سجن الدنيا وضيقها؟ فما الظن بحياتهم في دار النعيم المقيم الذي لا يزول. وهم يرون وجه ربهم تبارك وتعالىٰ بكرة وعشياً ويسمعون خطابه؟.

سبب تخلف النفس عن طلب هذه الحياة

فإن قلت : ما سبب تخلف النفس عن طلب هذه الحياة التي لا خطر لها ، وزهدها فيها؟ ورغبتها[٣] في الحياة الفانية المضْمحلّة ، التي هي كالخيال والمنام؟ أفسادٌ في تصورها وشعورها ؟ أم تكذيب بتلك الحياة ؟ أم لآفة في

---

(١) أخرجه مسلم وغيره وتقدم تخريجه ص٣٤٠٨.

(٢) لم أعثر عليه.

(٣) في ط : « وما الذي زهدها فيها وما سبب رغبتها ».

العقل، وعمىٰ هناك؟ أم إيثار للحاضر المشهود بالعيان علىٰ الغائب المعلوم بالإيمان؟ قيل: بل ذلك لمجموع أمور مركبة من ذلك كله.

وأقوىٰ الأسباب في ذلك: ضعف الإيمان. فإن الإيمان هو روح الأعمال. وهو الباعث عليها، والآمر بأحسنها، والناهي عن أقبحها. وعلىٰ قدر قوة الإيمان يكون أمره ونهيه لصاحبه، وائتمار صاحبه وانتهاؤه. قال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٣].

وبالجملة فإذا قوي الإيمان: قوي الشوق إلىٰ هذه الحياة واشتد طلب صاحبه لها.

السبب الثاني: جُثومُ الغفلة علىٰ القلب. فإن الغفلة نوم القلب. ولهذا تجد كثيراً من الأيقاظ في الحسِّ نياماً[1]. فتحسبهم أيقاظاً وهم رقود، ضد حال من يكون يقظان القلب وهو نائم. فإن القلب إذا قويت فيه الحياة لا ينام إذا نام البدن. وكمال هذه الحياة كان لنبينا ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ[2]. ولمن أحيا الله

---

(١) في ط زيادة: «في الواقع».

(٢) يدل عليه حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت للنبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: يا رسول الله تنام قبل أن توتر. قال: «تنام عيني ولا ينام قلبي» أخرجه البخاري في كتاب التراويح ٤/ ٢٥١ (٢٠١٣) ومن حديث أنس في قصة الإسراء والمعراج ٦/ ٥٧٩ (٣٥٦٩)، وأحمد في المسند ٦/ ٣٦ ومن حديث أبي هريرة ٢/ ٢٥١ ومن حديث ابن عباس ١/ ٢٢٠، ٢٧٤، وأبو داود من حديث عائشة في كتاب الطهارة ١/ ١٣٩ (٢٠٢)، والنسائي ٣/ ٢٣٤ (١٦٩٧).

قلبه بمحبته واتباع رسوله[1] من ذلك بحسب نصيبه منهما.

فالغفلة واليقظة يكونان في الحس والعقل والقلب، فمستيقظُ القلبِ وغافلُه كمستيقظِ البدنِ وغافلِه[2]. وكما أن يقظةَ الحسِّ علىٰ نوعين [٣٦٠/ب] فكذلك يقظةُ القلبِ علىٰ نوعين:

يقظة القلب نوعان

فالنوع الأول من يقظة الحسِّ: أن صاحبها ينفذ في الأمور الحسِّية. ويتوغَّل فيها بكيسه[3] وفطانته، واحتياله وحسن تأتِّيه.

والنوع الثاني: أن يقبل علىٰ نفسه وقلبه وذاته. فيعتني بتحصيل كماله. فيلحظ عوالي الأمور وسفسافها. فيؤثر الأعلىٰ علىٰ الأدنىٰ. وخير الخيرين بتفويت أدناهما. ويرتكبُ أخفَّ الشرين خشية من حصول أقواهما. ويتحلىٰ بمكارم الأخلاق ومعالي الشِّيَم. فيكون ظاهره جميلاً، وباطنه أجمل من ظاهره. وسريرته خيراً من علانيته. فيزاحم أصحاب المعالي عليها كما يتزاحم أهل الدينار والدرهم عليهما. فبهذه اليقظة يستعد للنوعين الآخرين منهما[4].

أحدهما: يقظة تبعثه على اقتباس الحياة الدائمة الباقية، التي لا خطر لها، من هذه الحياة الزائلة الفانية، التي لا قيمة لها.

---

(١) في ط: «رسالته علىٰ بصيرة».

(٢) في جميع النسخ و ط: «ونائمه».

(٣) في ط: «بكسبه».

(٤) أي نوعي يقظة القلب كما سبقت الإشارة إليه بالتقسيم ويتبين بما يأتي.

فإن قلت : مثِّل لي ، كيف تقتبس الحياة الدائمة من الحياة الفانية ؟ وكيف يكون هذا ؟ فإني لا أفهمه.

قلت : وهذا أيضاً من نوم القلب ، بل هو من موته. وهل تقتبس الحياة الدائمة إلا من هذه الحياة الزائلة ؟ وأنت قد تشعل سراجك من سراج آخر قد أشفىٰ علىٰ الانطفاء. فيتَّقد الثاني ويضيء غاية الإضاءة ، ويتصل ضوؤه. وينطفئ الأول. والمقتبس لحياته الدائمة من حياته المنقطعة : إنما ينتقل من دار منقطعة إلىٰ دار باقية. وقد توسط الموت بين الدارين. فهو قنطرة لا يعبر إلىٰ تلك الدار إلا عليها ، وباب لا يدخل إليها إلا منه. فهما حياتان في دارين بينهما الموت ؛ وكما أن نور تلك الدار مقتبس من نور هذه الدار ، فحياتها مقتبسة من حياتها فعلىٰ قدر نور الإيمان[1] في هذه الدار يكون نور العبد في تلك الدار. وعلىٰ قدر حياته في هذه الدار تكون حياته هناك.

نعم هذا النور والحياة ، الذي يقتبس منه ذلك النور والحياة ، لا ينقطع ؛ بل يتصل[2] للعبد في البرزخ ، وفي موقف القيامة ، وعلىٰ الصراط. فلا يفارقه إلىٰ دار الحيوان. يطفأ نور الشمس وهذا النور لا يطفأ. وتبطل الحياة المحسوسة وهذه الحياة لا تبطل. هذا أحد نوعي يقظة القلب.

---

(١) في ج : « فعلىٰ قدر نور سراج الإيمان » وفي حـ ب : « فعلىٰ قدر الإيمان».

(٢) في حـ ب ط : « بل يضيء ».

النوع الثاني : يقظة تبعث علىٰ حياة. لا تدركها [العبارة][1]. ولا ينالها التوهم. ولا يطابق فيها اللفظ لمعناه ألبتة[2]. والذي يشار به إليها : حياة المحب مع حبيبه ، الذي لا قوام لقلبه وروحه وحياته إلا به[3]. فهو أحوج إليه من سمعه وبصره وقوته ، بل ومن حياته. فإن حياته بدونه عذاب وآلام ، وهموم وأحزان. فحياته موقوفة علىٰ قُربِه وحبِّه ومصاحبته. وعذابُ حجابه عنه : أعظم من العذاب الآخر. كما أن نعيم القلب والروح بإزالة ذلك الحجاب : أعظم من النعيم بالأكل والشرب ، والتمتع بالحور العين فهكذا عذاب الحجاب أعظم من عذاب الجحيم ، ولهذا جمع الله سبحانه لأوليائه بين النعيمين في قوله : ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس :٢٦]، فالحسنىٰ الجنة. والزيادة : رؤية [٣٦١/ أ] وجهه الكريم في جنات عدن. وجمع لأعدائه بين العذابين في قوله : ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا۟ ٱلْجَحِيمِ ﴾ [المطففين: ١٥-١٦] .

والمقصود : أن الغفلة هي نوم القلب عن طلب هذه الحياة. وهي حجاب عليه فإن كشف هذا الحجاب بالذكر ؛ وإلا تكاثف حتىٰ يصير حجاب بطالة ولعب ، واشتغال بما لا يفيد. فإن بادر إلىٰ كشفه ؛ وإلا تكاثف حتىٰ يصير

---

(١) (العبارة) ساقطة من الأصل وأثبتها من جميع النسخ لتوقف المعنىٰ عليها.

(٢) بمعنىٰ : لايدل اللفظ علىٰ كامل المعنىٰ دلالة مطابقة لقصور اللفظ والعبارة عن المعنىٰ ، لا أن اللفظ يخالف المعنىٰ أو أن ظاهره يخالف الحقيقة.

(٣) في باقي النسخ ، وط زيادة «ولا غنىٰ له عنه طرفة عين ولا قرة لعينه ولا طمأنينة لقلبه ولا سكون لروحه إلا به ».

حجاب معاص وذنوب صغار تبعده عن الله. فإن بادر إلىٰ كشفه وإلا تكاثف حتىٰ يصير حجاب كبائر توجب مقْتَ الرب تعالىٰ، وغضبه ولعنته. فإن بادر إلىٰ كشفه؛ وإلا تكاثف حتىٰ يصير(١) بدعاً(٢) عملية يعذِّب العاملُ فيها نفسه ولا تجدي عليه شيئاً. فإن بادر إلىٰ كشفه؛ وإلا تكاثف حتىٰ صار حجاب بدع قولية واعتقادية. تتضمن الكذب علىٰ الله ورسوله، والتكذيب بالحق الذي جاء به الرسول. فإن بادر إلىٰ كشفه وإلا تكاثف حتىٰ صار حجاب شك وتكذيب. يقدح في أصول الإيمان الخمسة. وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، ولقائه. فلغلظ حجابه وكثافته، وظلمته وسواده: لا يرىٰ حقائق الإيمان ويتمكن منه الشيطان، يَعِدُه ويُمنّيه، والنفس الأمارة(٣) تهوىٰ وتشتهي. وسلطان الطبع قد ظفر بسلطان الإيمان. فأسره أو سجنه، إن لم يُهلكه. وتولىٰ تدبير المملكة واستخدم جنود الشهوات، وأقطعها العوائد التي جرىٰ عليها العمل. وأغلق باب اليقظة. وأقام عليه بواب الغفلة. وقال: إياك أن نؤتىٰ من قبلك. واتخذ حاجبا من الهوىٰ، وقال: إياك أن تمكن أحداً يدخل إلا معك. فأمْرُ هذه المملكة قد صار إليك وإلىٰ البواب. فيا بوابَ الغفلة، ويا حاجبَ الهوىٰ ليلزم كلٌ منكما ثغرَه، فإن أخليتما فسد أمر مملكتنا،

---

(١) في ط: «صار».

(٢) في ط وجميع النسخ سوىٰ ق: «حجاب بدع».

(٣) في ط زيادة: «السوء».

وعادت الدولة لغيرنا ، وسامنا[١] سلطان الإيمان سوم الخزي والهوان. ولا نفرح بهذه المدينة أبداً.

فلا إله إلا الله! إذا اجتمعت علىٰ القلب هذه العساكر - مع رقة الإيمان ، وقلة الأعوان ، والإعراض عن ذكر الرحمن، والانخراط في سلك أبناء الزمان، وطول الأمل المفسد للإنسان - آثر[٢] العاجل الحاضر علىٰ الغائب الموعود به بعد طيٍّ هذه الأكوان. فالله المستعان وعليه التكلان.

فهذا فصل مختصر نافع في ذكر الحياة وأنواعها ، والتشويق إلىٰ أشرفها وأطيبها. فمن صادف في قلبه حياة انتفع به ، وإلا فَخَودٌ[٣] تزف إلىٰ ضرير مقعد.

فلنرجع إلىٰ شرح كلام صاحب المنازل :

للحياة ثلاثة أنفاس

قال : «**وَلهَا ثَلاثَةُ أَنفَاسٍ: نَفَسُ[٤] الخَوفِ، وَنَفَسُ الرَّجَاءِ ، ونَفَسُ المحبَّةِ** ».

---

(١) في ج : « وساومنا » وفي ب : « وساقنا ».

(٢) في حـ ب ط : « أن آثر ».

(٣) الخَـوْد : بفتح الخاء هي الفتاة الحسنة الخلق الشابة ، وقيل الجارية الناعمة ، والجمع خَودات وخُود. انظر : اللسان ٣/ ١٦٥. والقاموس المحيط ٣٥٨ ، أي من كان حي القلب انتفع بهذا الفصل العظيم عن الحياة ، وإن لم ينتفع به فهو أشبه بالطاعن في السن الضرير المقعد الذي تزف له شابة ناعمة حسناء. والتشبيه بجامع انتفاء المحل القابل فيهما.

(٤) النَّفَس : بفتح الفاء أصله في اللغة خروج الريح من الأنف والفم ، وجمعه أنفاس ، ويطلق علىٰ الهواء والنسيم ، وعلىٰ الفَرَج من الكرب. انظر : اللسان ٦/ ٢٣٦.

لما كان كل حيوان متنفساً - فالنفس موجِبُ الحياة وعلامتها - كانت أنفاس الحياة المشار إليها ثلاثة أنفاس : نفساً بالخوف[1]. ومصدره : مطالعة الوعيد ، وما أعد الله لمن آثر الدنيا علىٰ الآخرة. والمخلوق علىٰ الخالق ، والهوىٰ علىٰ الهدىٰ ، والغيَّ علىٰ الرشاد.

ونفساً بالرجاء ، ومصدره : مطالعة الوعد ، وحسن الظن بالرب تعالىٰ.

وما أُعدّ لمن آثر الله ورسوله، والدار [٣٦١/ ب] الآخرة، وحكَّم الهدىٰ علىٰ الهوىٰ ، والوحي علىٰ الآراء ، والسنة علىٰ البدعة ، وما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه علىٰ عوائد الخلق.

ونفساً بالمحبة. مصدره : مطالعة الأسماء والصفات ، ومشاهدة النَّعماء والآلاء.

فإذا ذكر ذنوبه: تنفس بالخوف. وإذا ذكر رحمة ربه، وسعة مغفرته وعفوه : تنفس بالرجاء. وإذا ذكر جماله وجلاله وكماله وإحسانه وإنعامه : تنفس بالحب.

فليزن العبد إيمانه بهذه الأنفاس الثلاثة. ليعلم ما معه من الإيمان ، فالقلوب مفطورة علىٰ حب الجمال والإجمال. والله سبحانه جميل. بل له

والنفَس عند الصوفية يريدون به : ترويح القلوب بلطائف الغيوب ، وهو للمحب الأنس بالمحبوب. انظر : معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني في ١١٤ ، ومعجم الكلمات الصوفية ٨٨.

(١) في ط : «نفس بالخوف».

الجمال التام الكامل من جميع الوجوه - جمال الذات، وجمال الصفات، وجمال الأفعال، وجمال الأسماء - وإذا جمع جمال المخلوقات كلها[١] علىٰ شخص واحد، ثم كانت جميعها علىٰ جمال ذلك الشخص الواحد، ثم نسب هذا الجمال إلىٰ جمال الرب تبارك وتعالىٰ: كان أقل من نسبة سراج ضعيف إلىٰ عين الشمس.

فالنفس الصادر عن هذه الملاحظة والمطالعة: أشرف أنفاس العبد علىٰ الإطلاق. فأين نفس المشتاق المحب الصادق إلىٰ نفس الخائف الراجي؟ ولكن لا يحصل له هذا النفس إلا بتحصيل ذينك النفسين، فإن أحدهما ثمرة تركه للمخالفات. والثاني: ثمرة فعله للطاعات. فمن هذين النَفَسين يصل إلىٰ النفس الثالث.

فصل

الحياة الثانية حياة الجمع من موت التفرقة

قال: «**الحيَاةُ الثَّانيةُ: حَيَاةُ الجَمْعِ مِن مَوتِ التَّفرقَةِ. وَلهَا ثَلاَثَةُ أَنفَاسٍ: نَفَسُ الاضطِرارِ، ونَفَسُ الافِتقَارِ، وَنَفَسُ الافتِخَارِ**».

ومراده - إن شاء الله - بالجمع في هذه الدرجة: جمع القلب علىٰ الله، وجمع الخواطر والعزوم[٢] في التوجه إليه سبحانه. لا الجمع الذي هو حضرة

---

(١) في ح غ ب ط: «كله».

(٢) في ج: «المعرفة».

الوجود ؛ لأنه قد ذكر حياة هذا الجمع في الدرجة الثالثة[1]. وسماها «حياة الوجود ». وإنما كان جمع القلب علىٰ الله والخواطر علىٰ السير إليه : حياة حقيقية[2] ، لأن القلب لا سعادة له ، ولا فلاح ولا نعيم ، ولا فوز ولا لذّة ، ولا قُرَّة[3] عين إلا بأن يكون الله وحده هو غاية طلبه ، ونهاية قصده. ووجهه الأعلىٰ: هو كل بغيته. فالتفرقة المتضمنة للإعراض عن التوجه إليه ، واجتماع القلب عليه : هي مرضه إن لم يمت منها.

نفس الاضطرار

قال : « وَلِهذِهِ الحَيَاة ثَلاَثَةُ أَنفَاسٍ. نَفَسُ الاضطِرارِ » ، وذلك لانقطاع أمله مما سوىٰ الله. فيضطر حينئذ - بقلبه وروحه ونفسه وبدنه - إلىٰ ربه ضرورة تامة. بحيث يجد في كل منبت شعرة منه فاقة تامة إلىٰ ربه ومعبوده. فهذا النَفس نَفَس مضطر إلىٰ مالا غنىٰ له عنه طرفة عين. وضرورته إليه من جهة كونه ربه ، وخالقه وفاطره[4] ، وحافظه ومعينه ورازقه ، وهاديه ومعافيه ، والقائم بجميع مصالحه. ومن جهة كونه : معبوده وإلهه ، وحبيبه الذي لا تكمل حياته ولا تنفع إلا بأن يكون هو وحده أحب شيء إليه ، وأشوق شيء إليه. وهذا الاضطرار : هو اضطرار «إياك نعبد» والاضطرار الأول : اضطرار

---

(١) كما سيأتي في ص٣٤٨٤.

(٢) في حـ غ ج : « حقيقة ».

(٣) في جميع النسخ سوىٰ ق : « ولا قوة ».

(٤) في ب ط زيادة : « وناصره ».

«إياك نستعين» .

ولعمر الله إن « نَفَس الافتقار » هو هذا النفس ، أو من نوعه. ولكن الشيخ جعلهما نفسين. فجعل «نفس الاضطرار» بداية ، و « نفس [٣٦٢/ أ] الافتقار » توسطاً و« نفس الافتخار » نهاية. فكأن « نفس الاضطرار» يقطع الخلق من قلبه ، و«نفس الافتقار » يعلق قلبه بربه.

نفس الافتخار

والتحقيق : أنه نفس واحد ممتد. أوله انقطاع. وآخره اتصال[1].

وأما «نَفَس الافتخار» فهو نتيجة هذين النفسين. لأنهما إذا صَحَّا للعبد حصل له من القرب من ربه ، والأنس به ، والفرح به ، وبالخلع التي خلعها علىٰ قلبه وروحه ما[2] لا تقوم لبعضه ممالك الدنيا بحذافيرها. فحينئذ يتنفس نفساً آخر يجد به من التفريج والترويح والراحة والانشراح ما يشبهه - من بعض الوجوه شبهاً ما - تنفّسُ[3] من جُعل في عنقه حبل ليخنق به حتىٰ يموت. ثم كشف عنه وقد حبس نفسه. فتنفّس تنفُّسَ من قد[4] أعيدت عليه حياته. وتخلص من أسباب الموت. فإن قلت : ما للعبد والافتخار ؟ وأين العبودية

(١) أوله انقطاع : أي عن الخلق. وآخره اتصال : أي بالخالق وحده سبحانه.

(٢) في ط : « مما ».

(٣) في ج : « ما نسبته من بعض الوجوه شبهاً ما» وفي حـ ب غ : « ما يشبه من بعض الوجوه شبهاً بنفس ».

(٤) في ب غ ط : « نفس من أعيدت عليه... ».

من نفس الافتخار ؟

قلت : لا يريد بذلك : أن العبد يفتخر بذلك. ويختال به[1] علىٰ بني جنسه. بل هو فرح وسرور لا يمكن دفعه عن نفسه بما فتح عليه به[2] ربُّه. ومنحه إياه ، وخصه به. وأولىٰ ما فرح به العبد : فضل ربه عليه. والله تعالىٰ[3] يحب الفرح بذلك. لأنه من الشكر. ومن لا يفرح بنعمة المنعِم لا يُعد شكوراً. فهو افتخار بما هو محضُ منّةِ الله ونعمتِه علىٰ عبده ، لا افتخار بما من العبد. فهذا هو الذي ينافي العبودية لا ذاك.

وها هنا سر لطيف. وهو أن هذا النفس يفخر علىٰ أنفاسه التي ليست كذلك. كما تفخر الحياة علىٰ الموت ، والعلم علىٰ الجهل ، والسمع علىٰ الصمم ، والبصر علىٰ العمىٰ. فيكون الافتخار للنفَس علىٰ النفَس ، لا للمتنفس علىٰ الناس. والله أعلم.

فصل

الحياة الثالثة حياة الوجود

قال : « **الحَيَاةُ الثَّالثةُ : حَياةُ الوُجُود . وهِيَ حَيَاةٌ بِالحقِّ. وَلهَا ثلاثةُ أنْفَاسٍ : نَفَسُ الهيبْةِ : وَهُوَ يُميتُ الاعْتلاَلَ[4]. ونَفَسُ الوجُودِ : وَهُوَ يَمْنَعُ الانْفِصَالَ.**

---

(١) به : ساقطة من ب حـ غ ط.

(٢) به : ساقطة من ب حـ غ ط.

(٣) في جميع النسخ زيادة « يحب أن يرىٰ أثر نعمته علىٰ عبده ».

(٤) في ط : « الاعتدال ».

ونَفَسُ الانْفِرَادِ: وَهُوَ يُورِثُ الاتِّصَالَ. وَلَيسَ وَرَاءَ ذلِكَ مَلْحظٌ للنَّظَّارةِ. وَلاَ طَاقَةٌ للإِشَارةِ».

هذه المرتبة - من الحياة - هي حياة الواجد. وهي أكمل من النوعين اللذين قبلها. ووجود العبد لربه: هو الذي أشار إليه في الحديث الإلهي بقوله: **«فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. فبي يسمع. وبي يبصر. وبي يبطش. وبي يمشي»**(١)، والمشار إليه في قوله: **«ابنَ آدم، اطلبني تجدني. فإن وجدتني وجدت كلَّ شيء. وإن فُتُّك فاتك كلُّ شيء»**(٢). وسيأتي في باب «الوجود» مزيد بيان لهذا إن شاء الله تعالىٰ.

وإنما(٣) كانت حياة الوجود أكمل الحياة، لشرفها وكمالها بموجدها. وهو الحق سبحانه وتعالىٰ، فمن حَييَ(٤) بوجوده فقد فاز بأعلىٰ أنواع الحياة.

---

(١) في البخاري وتقدم تخريجه ص٣٤٤٨.

(٢) لم أجد له أصلاً أو سنداً فيما وقفت عليه وجميع من ذكره أورده هكذا بلا إسناد وأوله: «ابن آدم خلقتك لعبادتي فلا تلعب، وتكفلت برزقك فلا تتعب...»، ذكره ابن القيم في الجواب الكافي ٤٨٦، وفي روضة المحبين ٣٠٤، وفي طريق الهجرتين ٤٣٥، وأورده ابن كثير في التفسير ٢/ ٣٠١ عند قوله تعالىٰ: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول﴾ من سورة الأنفال، وابن رجب في جامع العلوم والحكم ٢/ ٣٣٨، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في المجموع ٨/ ٥٢: «حديث إسرائيلي».

(٣) في حـ غ: «وإن كانت» وفي ب: «وإن كانتا».

(٤) في ط: «فمن حُبي بوجوده».

فإن قلت : يصعب عليَّ فهمُ معنىٰ الحياة بوجوده.

قلت : أجل ؟! للحجاب[1] الذي ضُرب بينك وبين هذه الحياة. فافهم الحياة بوجود الفناء ، وبوجود المالك القادر إذا كان معك وناصرك ، دون مجرد وجوده - ولا معرفة بينك وبينه ألبتة - فحقيقة الحياة : هي الحياة بالرب تعالىٰ ، لا الحياة بالنفس والفناء وأسباب العيش.

وقد تفسر «حياة الوجود» بشهود القيومية ، حيث لا يرىٰ شيئاً من الأشياء إلا وهو بالله. وهو الذي [٣٦٢/ ب] أقامه. وبحال هذا الشهود. وهو أن لا يلتفت بقلبه إلىٰ شيء سوىٰ الله. ولا يخافه ولا يرجوه. بل قد قصر خوفه ورجاءه ، وتوكله وإنابته علىٰ قيوم الوجود وقيِّمه وَقيَّامه ومُقِيمه وحده. فمتىٰ حصل له هذا الشهودُ وهذا الحالُ : فقد حصلت له حياة الوجود.

فتارة يتنفَّس بالهيبة[2]. وهي سطوة نور الصفات. وذلك عند أول ما يسطع نور الوجود. فيقع القلب في هيبة تستغرق حسه عن الالتفات إلىٰ شيء من عوالم النفس. وذلك هو الاعتلال الذي يميته النفس [الثاني][3]. وهو قوله :

---

(١) في ط : « قلت لأجل الحجاب ».

(٢) الهيبة : عُرِّفت بأنها تعظيم في القلب عند تجلي صفات الجلال يمنع من النظر إلىٰ غير المحبوب. انظر : المعجم الصوفي ٢٥٤.

(٣) كذا في الأصل وباقي النسخ والصحيح أنه «الأول» لموافقته تقسيم الهروي ، حيث ذكر أن النفس الأول - وهو نفس الهيبة - هو الذي يميت الاعتلال.

«نفس الهيبة وهو يميت الاعتلال » ، فتموت منه علل أعماله ، وآثار حظوظه ، وشهود إنيّته[١]».

قوله : « وَنَفَسُ الوُجُودِ » ، يريد به : وجود العبد بربه. فيتنفس بهذا الوجود. كما يسمع به ، ويبصر به ، ويبطش به. ويمشي به ، ولا تُصْغِ إلىٰ غير هذا. فَتزلَّ قدمٌ بعد ثبوتها.

معنى الانفصال والاتصال

قوله : « وَهُوَ يَمْنَعُ الانْفِصَالَ » ، الانفصال][٢] عند القوم : انقطاع القلب عن الرب وبقاؤه بنفسه وطبيعته. و «الاتصال» هو بقاؤه بربه ، وفناؤه عن أحكام نفسه ، وطبعه وهواه وقد يراد بـ «الاتصال» الفناء في شهود القيومية.

---

(١) إنّيته : الإنّية مصطلح تكرر وروده في بعض مؤلفات ابن القيم كما في طريق الهجرتين ٥٧ ، والمدارج ١/ ٦١ ، ٣/ ٢٠٨ ، ٢/ ١٤٦ ، ٢٦٤ ، وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ ٢/ ٣٠٩ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ودرء التعارض ١٠/ ١٢٢ ، وشرح الأصفهانية ٢/ ٣٥ ، وهو مصطلح فلسفي قديم مشتق من «إنّ» وهو لفظ محدث ليس من كلام العرب ، ويختلف عن الأينية ؛ لأنها نسبة إلىٰ أين وعن الآنية نسبة إلىٰ الآن.

وهو عند أهل المنطق معناه : تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية ، ومعناه قريب من معنىٰ الهوية ؛ لأن الهوية هي التشخص أو الوجود الخارجي ، وهي بخلاف الماهية ؛ لأن الأنية تتضمن معنىٰ الوجود ، والماهية لا تتضمنه ، وعند الصوفية كلمة : تدل علىٰ الذات العلية علىٰ أنها هي دون حاجة إلىٰ بيان صفة. انظر : المعجم الفلسفي إعداد مجمع اللغة العربية بمصر ٢٧ ، ومعجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ٥٨ ، والمعجم الفلسفي لجميل صليبيا ١/ ١٦٩-١٧١.

(٢) نهاية السقط من « أ ».

وبـ«الانفصال» الغيبة عن هذا الشهود.

وأما الملحد : فيفسر «الاتصال ، والانفصال» بالاتصال الذاتي والانفصال الذاتي. وهذا محال أيضاً. فإنه لم يزل متصلا به ؛ بل[1] لم يزل إياه عنده[2].

فالأول[3] : يتعلق بالإرادة والهمة. وهو أعلىٰ الأنواع.

والثاني : يتعلق بالشهود والشعور. وهو دونه ؛ وعند الشيخ هو أعلىٰ ؛ لأنه إنما يكون في وادي الفناء.

والثالث : للملاحدة القائلين بوحدة الوجود.

قوله : « **وَنَفَسُ الانفِرَادِ. وَهُوَ يُورِثُ الاتِّصَالَ** ». نفس الانفراد : هو المصحوب بشهود الفردانيّة. وهي تفرّدُ الربِّ سبحانه بالربوبية والإلهية ، والتدبير والقيومية. فلا يُثبت لسواه قسطاً في الربوبية ، ولا في الإلهية ، ولا في القيومية. بل يفرده بذلك في شهوده ، كما أفرده به في علمه. ثم يفرده به في الحال التي أوجبها الشهود. فيكون الله سبحانه فرداً في علم العبد ومعرفته. فرداً في شهوده. فرداً في حاله في شهوده.

وهذا النفَس يورثه الاتصال بربه ، بحيث لا يبقىٰ له مراد غيره ، ولا إرادة

---

(١) « بل » سقطت من حـ غ.

(٢) أي لم يزل وجود الرب هو وجود العبد عنده أي : عند الملحد التلمساني. انظر هذا في : شرحه ٢/ ٥٢٧.

(٣) أي النفس الأول (نفس الهيبة).

غير مراده الدِّيني الذي يحبه ويرضاه. فيستفرغ حبُّه قلبَه. وتستفرغ مرضاتُه سْعيَه. وليس وراء ذلك مقام يلحظه النّظارة ، لا بالقلب ولا بالروح.

فإن كمال هذا الاتصال، والشغل بالحق سبحانه: قد استغرق[1] المقامات ، واستوعب الإشارات. والله المستعان.

* * *

(١) في ب حـ غ ط : « قد استفرغ ».

فصل

قال صاحب المنازل:

منزلة القبض

«بَابُ الْقَبْضِ[1]، قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٦]».

قلت: لقد أبعد في تعلقه بإشارة الآية[2] إلىٰ «القبض» الذي يريده. ولا تدل الآية عليه بوجه ما. وإنما يشارك «القبض» المترجم عليه في اللفظ. فإن «القبض» في الآية: هو قبض الظل. وهو تقلصه بعد امتداده. قال الله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ۝ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٥، ٤٦]، فأخبر تعالىٰ: أنه بسط الظل ومده. وأنه جعله متحركا تبعاً لحركة [٣٦٣/ أ] الشمس. ولو شاء لجعله ساكناً لا يتحرك: إما بسكون المُظْهِر له، والدليل عليه، وإما بسبب

---

(١) القبض: في أصل اللغة ضد البسط، وهو متعدد المعاني، وأصله الإمساك. قال في اللسان ٧/ ٢١٣: «القبض خلاف البسط... قال تعالىٰ: ﴿والله يقبض ويبسط﴾.

وهو عند الصوفية: حالة ترد علىٰ العبد في الوقت بلا تكلف، وهو عبارة عن قبض الحق تعالىٰ قلب عبده في حالة الحجاب، ويقولون القبض للعارفين مثل الخوف في حال المريدين. وهو أنواع متعددة كما سيأتي في كلام ابن القيم ـ رحمه الله ـ. انظر: الرسالة للقشيري ١٣٥، وكشف المحجوب ٦١٩، ومعجم اصطلاحات الصوفية ٣٥٢.

(٢) في أ ب غ جـ «في إشارة الآية».

آخر. ثم أخبر: أنه قبضه - بعد بسطه - قبضاً يسيراً. وهو شيء بعد شيء. لم يقبضه جملة. فهذا من أعظم آياته الدالة علىٰ كمال[1] قدرته، وحكمته. فندب الرب سبحانه عباده إلىٰ رؤية صُنعه[2] وقدرته، وحكمته في هذا الفرد من مخلوقاته. ولو شاء لجعله لاصقاً بأصل ما هو ظل له من جبل وبناء وشجر وغيره. فلم ينتفع به أحد.

فإن كمال[3] الانتفاع به تابع لمده وبسطه، وتحوله من مكان إلىٰ مكان. وفي مده وبسطه، ثم قبضه شيئاً فشيئاً: من المصالح والمنافع ما لا يخفىٰ ولا يحصىٰ، فلو كان ساكناً دائماً، أو قبض دفعة واحدة: لتعطلت مرافق العالم ومصالحه به وبالشمس. فمد الظل وقبضه شيئاً فشيئاً لازم لحركة الشمس، علىٰ ما قدرت[4] عليه من مصالح العالم. وفي دلالة الشمس علىٰ الظلال ما تعرف به أوقات الصلوات، وما مضىٰ من اليوم، وما بقي منه. وفي تحركه وانتقاله ما يبرد به ما أصابه حر الشمس. وينفع الحيوان[5] والشجر والنبات. فهو من آيات الله الدالة عليه[6].

---

(١) في ط وجميع النسخ سوىٰ ق: «علىٰ عظيم قدرته وكمال حكمته».

(٢) في أ ب جـ غ ط: «صنعته».

(٣) في ط: «فإن كان».

(٤) في ج: «علىٰ ما وردت».

(٥) في ط: «الحيوانات».

(٦) ما ذكره ابن القيم ـ رحمه الله ـ في معنىٰ الآية وأن المراد: بسط الظل ومدّه في أول النهار ثم

[وفي الآية وجه آخر ، وهو : أنه سبحانه مدَّ الظل حين بنىٰ السماء كالقُبَّة المضروبة. ودحىٰ الأرض تحتها. فألقت القبَّةُ ظلَّها عليها. فلو شاء سبحانه لجعله ساكناً مستقرّاً في تلك الحال. ثم خلق الشمس ونصبها دليلاً علىٰ ذلك الظل. فهو يتبعها في حركتها[1] ، يزيد بها وينقص ، ويمتد ويقلص[2]. فهو تابع لها تبعية المدلول لدليله.

وفيها وجه آخر ، وهو : أن يكون المراد قبضه عند قيام الساعة بقبض أسبابه ، وهي الأجرام التي تُلقي الظِّلال. فيكون قد ذكر إعدامه بإعدام أسبابه ، كما ذكر إنشاءه بإنشاء أسبابه.

وقوله تعالىٰ : ﴿ قَبَضۡنَٰهُ إِلَيۡنَا ﴾ كأنه يشعر بذلك. فقوله : ﴿قَبۡضٗا يَسِيرٗا﴾ يشبه قوله : ﴿ ذَٰلِكَ حَشۡرٌ عَلَيۡنَا يَسِيرٞ﴾ [ق : ٤٤][3] ، وقوله «قبضناه» بصيغة الماضي لا ينافي ذلك.كقوله : ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل : ١] ، والوجه في الآية

قبضه شيئاً فشيئاً سريعاً خفياً ، هو المأثور عن مفسري السلف ؛ فقد ذكره ابن جرير في تفسيره عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وابن جريج. انظر : تفسير ابن جرير ١٩/ ١٣ ، ١٤ ، وتفسير ابن أبي حاتم ٨/ ٢٧٠٢ ، ٢٧٠٣ ، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٧.

(١) في ق : « في حركاتها ».

(٢) في ط : « ويتقلص ».

(٣) ما بين المعقوفين ذكر الوجهين الأخيرين في الآية بتصرف يسير من تفسير الكشاف للزمخشري. انظر ٣/ ٩٩. وانظر تفسير البيضاوي مطبوع مع مجمع التفاسير ٤/ ٤٤٧ ، ولم يذكر الزمخشري ولا البيضاوي علىٰ هذين الوجهين دليلاً من حديث أو أثر.

هو الأول.

وهذان الوجهان : إن أراد من ذكرهما دلالة الآية عليهما - إشارة وإيماء - فقريب. وإن أراد أن ذلك هو المراد من لفظها : فبعيد ؛ لأنه سبحانه جعل ذلك آية ودلالة عليه للناظر فيه ، كما في سائر آياته التي يدعو عباده إلىٰ النظر فيها. فلابد أن يكون ذلك أمراً مشهوداً تقوم به الدلالة. وتحصل به التبصرة.

وأبعد من هذا : ما تعلق به صاحب المنازل في «باب القبض» بقبض الظل كما أشار إليه في خطبة كتابه. حيث يقول : « **الَّذي مَدَّ ظِلَّ التَّكْوينِ عَلَىٰ الخَلِيقَةِ مَدًّا طَوِيلاً. ثُمَّ جَعَلَ شَمْسَ التَّمْكِينِ لِصَفْوَتِهِ عَلَيهِ دَلِيْلاً. ثُمَّ قَبَضَ ظَلَّ التَّفْرِقَةِ عَنْهُمْ إلَيهِ قَبْضاً يَسِيراً** »[1] ، فاستعار للتكوين لفظ «الظل» إعلاماً بأن المكونات بمنزلة الظلال[2] في عدم استقلالها بأنفسها. إذ لا يتحرك الظل إلا بحركة صاحبه. وقوله «مداً طويلا» إشارة إلىٰ أنه سبحانه لا يزال يخلق شيئاً بعد شيء خلقاً لا يتناهىٰ ، لسعة قدرته ، ووجوب أبديّته.

ثم إن حقيقة « الظل » هي عدم الشمس في بقعة ما ، لساتر سترها. فإنما تتعين تلك الحقيقة بالشمس. فكذلك المُكَوَّن إنما تتعين حقيقته بالمكوِّن سبحانه وتعالىٰ. و«شمس التمكين» هي التوحيد الجامع لقلوب صفوته عن التفرق في شعاب [٣٦٣/ ب] ظل التكوين « **ثم قبض ظل التفرقة عنهم إليه**

---

(١) انظر : منازل السائرين للهروي ص١ ، ٢.

(٢) في ج : " «الظل ».

قبضاً يسيراً » أي أخذ ظل التفرقة عنهم أخذاً سهلا.

فالشيخ أحال - باستشهاده بالآية في الباب المذكور - علىٰ ما تقدم له في الخطبة ووجه الإشارة بالآية يُعلم من قوله : « ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا » و« القبض » في هذا الباب : لم يرد به قبض الإضافة[1].

ولهذا قال الشيخ :

« القَبْضُ في هَذَا البَابِ : اسْمٌ يُشَارُ بِهِ إِلَىٰ مَقَامِ الضَّنَائِنِ الَّذينَ ادَّخَرَهُمُ الحَقُّ اصْطِنَاعاً لِنَفْسِهِ ».

أنواع القبض

فالقبض نوعان : قبض في الأحوال ، وقبض في الحقائق[2]. فالقبض في الأحوال : أمر يطرق القلبَ يمنعه عن الانبساط والفرح. وهو نوعان أيضاً.

أحدهما : ما يعرف سببه ، مثل تذكر ذنب ، أو تفريط ، أو بُعد ، أو جفْوة» أو حدوث ذلك[3].

والثاني : مالا يُعرف سببه. بل يهجم علىٰ القلب هجوماً لا يُقدر علىٰ التخلّص منه. وهذا هو القبض المشار إليه علىٰ ألسنة القوم. وضدُّه «البسط» فالقبض والبسط عندهم : حالتان للقلب لا يكاد ينفك عنهما.

---

(١) أي القبض المضاف إلىٰ الأحوال ؛ كقبض التأديب ، وقبض التهذيب ، وغيرها كما سيأتي ، ليست مرادة له ، وإنما مراد الهروي القبض في الحقائق.

(٢) وهذا بناء علىٰ تقسيمهم للمنازل إلىٰ الأقسام العشرة ؛ كما تقدم بيانه في المقدمة.

(٣) في ط : « ما هو نحو ذلك ».

وقد قال أبو القاسم الجنيد : في معنىٰ القبض والبسط معنىٰ الخوف والرجاء. فالرجاء : يبسط إلىٰ الطاعة[1] ، والخوف : يقبض علىٰ المعصية[2].

وكلهم تكلم في «القبض والبسط» علىٰ هذا المنهج حتىٰ جعلوه أقساماً : قبض تأديب ، وقبض تهذيب ، وقبض جمع ، وقبض تفريق. ولهذا يمتنع به صاحبه[3] - إذا تمكن منه - من الأكل ، والشرب ، والكلام ، وفعل الأوراد ، والانبساط إلىٰ الأهل وغيرهم.

فقبض التأديب : يكون عقوبةً علىٰ غفلة ، أو خاطر سوء ، أو فكرة رديئة.

وقبض التهذيب : يكون إعداداً لبسط عظيم شأنه : يأتي بعده ، فيكون القبض قبله كالتنبيه عليه والمقدمة له. كما كان « **الغتّ والغطّ** »[4] مقدمة بين يدي الوحي ، وإعداداً لوروده. وهكذا الشدة مقدمة بين يدي الفرج[5] ، والبلاء

---

(١) في ج : « في الطاعة ».

(٢) ذكره عنه القشيري في الرسالة القشيرية ١٣٧.

(٣)« به » : ساقط من أ حـ ط.

(٤) الغت والغط. قال ابن الأثير في النهاية ٣/ ٢٤٢ : في حديث جبريل : « **فأخذني جبريل فغتّني حتىٰ بلغ مني الجهد** » قال : « الغت والغط سواء ؛ كأنه أراد عصرني عصراً شديداً... » وذكر ابن الجوزي في غريب الحديث ٢/ ١٤٥ أنه بمعنىٰ الضغط وهكذا الزمخشري في الفائق ٢/ ٤٨.

وحديث جبريل بلفظ : « فغطني » وهو في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ أخرجه البخاري في بدء الوحي ١/ ٢٢ ، ومسلم في الإيمان ١/ ١٣٩ (٢٥٢).

(٥) في أ : « الأمن ».

مقدمة بين يدي العافية ، والخوف الشديد مقدمة بين يدي الأمن. وقد جرت سنة الله سبحانه : أن هذه الأمور النافعة المحبوبة إنما يدخل إليها من أبواب أضدادها.

وأما قبض الجمع : فهو ما يحصل للقلب حال جمعيته علىٰ الله من انقباضه عن العالم وما فيه. فلا يبقىٰ فيه فضل ولا سعة لغير من اجتمع قلبه عليه. وفي هذه الحال مَنْ أراد من صاحبه ما يعهده منه من المؤانسة والمذاكرة فقد ظلمه.

وأما قبض التفرقة : فهو القبض الذي يحصل لمن تفرق قلبه عن الله ، وتشتت[1] عنه في الشعاب والأودية. فأقل عقوبته : ما يجده من القبض الذي يتمنىٰ معه الموت.

وأما القبض الذي أشار إليه صاحب المنازل : فهو شيء وراء هذا كله. فإنه جعله من قسم الحقائق. وذلك القبض الذي تقدم ذكره من أقسام[2] ، البدايات، ولهذا قال : « **القَبْضُ فِي هَذَا البَابِ : اسْمٌ يُشَارُ بِهِ إِلَىٰ مَقَامِ الضَّنَائِنِ** » ، ومن ها هنا حسن استشهاده بإشارة الآية ؛ لأنه تعالىٰ أخبر عن قبض الظل إليه. و«القبض» في هذا الباب يتضمن قبض القلب عن غيره إليه ، وجمعيته بعد

---

(١) في ط : « وتشتته ».

(٢) في ط : « قسم ».

التفرقة عليه. و «الضنائن» جمع ضنينة [٣٦٤/ أ] وهي الخاصة، التي يضنّ بها صاحبها. أي يبخل ببذلها ويصطفيها لنفسه. ولهذا قال: « **الّذِينَ ادَّخَرَهُمُ الحَقُّ اصْطِنَاعاً لِنَفْسِهِ** ».

و «الادّخار» افتعال من الذخر، وهو ما يُعده المرء لحوائجه ومصالحه. و « الاصطناع » بمعنىٰ الاصطفاء. قال تعالىٰ لموسىٰ: ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي﴾ [طه: ٤١]، والاصطناع في الأصل: اتخاذ الصنيعة[1]. وهي الخير تسديه إلىٰ غيرك. قال الشاعر: »

وإذا اصْطنعتَ صنيعةً، فاقصِدْ بها   وجهَ الذي يولي الصّنائعَ، أَوْ دَعِ[2]

قال ابن عباس: «اصطنعتك لوحْيي ورسالتي»[3].

---

(١) جاء في لسان العرب ٨/ ٢٠٩، ٢١٢: «والاصطناع افتعال من الصنيعة وهي: العطية والكرامة والإحسان... والصنيعة ما اصطنع من خير... وجمعها الصنائع... وفلان صنيعة فلان.. إذا اصطنعه وأدّبه وخرّجه وربّاه».

(٢) ذكره ابن حبان البستي في روضة العقلاء ونزهة الفضلاء ٢٥٤ وقال: إن رجلاً أنشد عبدالله ابن جعفر هذين البيتين:

إن الصنيعة لا تكون صنيعة   حتىٰ يصاب بها طريق المصنع

وإذا اصطنعت صنيعة فاعمد بها   لله أو لذوي القرابة أو دع

وفي كتاب مجمع الحكم والأمثال ٤٦٥ نسبه لحسان بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ ولم أجده في ديوانه المطبوع.

(٣) ذكره الواحدي في تفسيره (الوسيط في تفسير القرآن المجيد) ٣/ ٢٠٧ عن ابن عباس رضي

وقال الكلبي[١] : «اخترتك بالرسالة لنفسي ، لكي تحبّني وتقوم بأمري»[٢].

وقيل : «اخترتك بالإحسان إليك لإقامة حجتي. لتكلم[٣] عبادي عني»[٤].

قال أبو إسحاق[٥] : «اخترتك لإقامة حجتي. وجعلتك بيني وبين خلقي ، حتىٰ صرت في الخطاب والتبليغ عني بالمنزلة التي أكون أنا بها لو خاطبتهم»[٦].

الله عنهما بلا سند ولم أجده في مرويات ابن عباس المطبوعة ، وذكره ابن الجوزي في زاد المسير ٥/ ٢٨٦ ، والقرطبي في التفسير ، ١١/ ١٩٨.

(١) هو أبو النضر محمد بن السائب بن بشر الكلبي ، من أهل الكوفة مولده ووفاته فيها ، صاحب التفسير نسّابة راوية صنّف كتاباً في التفسير ، وهو شيعي متروك الحديث قال أبو حاتم : الناس مجمعون علىٰ ترك حديثه لا يشتغل به هو ذاهب الحديث ، حدّث في التفسير عن أبي صالح عن ابن عباس ، وأبو صالح لم ير ابن عباس ولم يسمع منه ، والكلبي لم يسمع من أبي صالح إلا الحرف بعد الحرف وسئل الإمام أحمد علىٰ تفسيره فقال : كذب وقيل له : يحلّ النظر إليه قال : لا ، توفي سنة ١٤٦ هـ. انظر : الجرح والتعديل ٧/ ٢٧٠ ، التاريخ الكبير ١/ ١٠١ ، المجروحين ٢/ ٢٥٣ السير ٦/ ٢٤٨.

(٢) ذكره الواحدي في تفسيره الآخر (الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٦٩٥).

(٣) في : « ط » فتكلم.

(٤) انظر : تفسير الطبري ١٦/ ١٢٨ ، وهو معنىٰ القول الذي بعده لأبي إسحاق الزجاج.

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري الزجّاج البغدادي. قال ابن الجوزي : كان من أهل الفضل والعلم مع حسن الاعتقاد ، وله تصانيف حسان من أشهرها : « معاني القرآن » و « الاشتقاق » توفي سنة إحدىٰ عشرة وثلاثمائة. انظر : تاريخ بغداد ٦/ ٩٠ ، والمنتظم لابن الجوزي ٦/ ١٧٦ ، وتهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١٧٠.

(٦) انظر : معاني القرآن للزجاج ٣/ ٣٦٥ ، وتفسير البغوي ٣/ ٢١٨.

[وقيل : مثَّل حاله بحال من يراه بعض الملوك - لجوامع خصال فيه وخصائص - أهلا لكرامته وتقريبه. فلا يكون أحد أقرب منه منزلة إليه. ولا ألطف محلاً. فيصطنعه بالكرامة والأثرة ، ويستخلصه لنفسه ، بحيث يسمع به، ويبصر به. ويطّلع علىٰ سِرّه][1].

والمقصود : أن الرب سبحانه حال بين هؤلاء الضنائن وبين التعلق بالخلق[2]. وصرف قلوبهم وهممهم وعزائمهم إليه.

أهل القبض على ثلاث فرق

قال : « وَهُمْ ثَلاَثُ فِرَقٍ : فِرْقَةٌ قَبَضَهُم إِلَيهِ ، قَبْضَ التَّوقِّي. فَضَنَّ بِهِمْ عَلَىَ[3] أَعْيُنِ العَالَمِينَ ».

الفرقة الأولى

هذا الحرف في « التوقي » بالقاف من الوقاية ، وليس من الوفاة ، أي سترهم عن أعين الناس ، وقاية لهم ، وصيانة عن ملابستهم. فغيَّبهم عن أعين الناس. فلم يطلعهم عليهم. وهؤلاء أهل الانقطاع والعزلة عن الناس وقت فساد الزمان. ولعلهم الذين قال فيهم النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - : «**يوشك أن يكون خير مال المرء غنماً يتبع بها شَعَف الجبال ومواقع القطر**»[4] وقوله :

---

(١) ما بين المعقوفين من كلام الزمخشري في الكشاف بتصرف يسير. انظر : الكشاف ٣/ ٦٥.

(٢) في ج غ : « التعلق بالقلب ».

(٣) في ط : « عن أعين العالمين ».

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - وآخره : « يفر بدينه من الفتن » ، كتاب الإيمان ١/ ٩٦ ، وفي بدء الخلق ٦/ ٣٥٠ ، وأحمد في المسند ٣/ ٦ ،

«ورجل معتزل في شعب من الشعاب يعبد ربه. ويدع الناس من شره»[1]، وهذه الحال تحمد في بعض الأماكن والأوقات دون بعضها. وإلا فالمؤمن الذي يخالط الناس، ويصبر علىٰ أذاهم: أفضل من هؤلاء[2]، فللعزلة[3]: وقت تجب فيه، ووقت تستحب فيه، ووقت تباح فيه، ووقت تكره فيه، ووقت تحرم فيه[4].

ويجوز أن يكون قبض التوفي - بالفاء -[5]، أجسادهم وقلوبهم من بين

٣٠، ٥٧، ومالك في الموطأ ٢/ ٩٧٠، ،وأبو داود في الفتن ٤/ ٤٦١، والنسائي في الإيمان ٨/ ١٢٣، وابن ماجه في الفتن.٢/ ١٣١٧.

(١) وأوله: قيل يا رسول الله أي الناس أفضل؟ فقال ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: «**مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله، قالوا: ثم من؟ قال: مؤمن في شعب...**» أخرجه من حديث أبي سعيد الخدري الإمام أحمد في المسند ٣/ ١٦، ٤/ ٢٣٤، والبخاري في الجهاد ٦/ ٦، وفي الزفاف ١١/ ٣٣١، ومسلم في الإمارة ٣/ ١٥٠٣ (١٨٨٨).

(٢) يشير إلىٰ حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: «**المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر علىٰ أذاهم خير من المؤمن الذي لا يخالط الناس ولا يصبر علىٰ أذاهم**» أخرجه الإمام أحمد ٢/ ٤٣، والترمذي في صفة القيامة ٤/ ٦٦٢ (٢٥٠٧)، وابن ماجه في الفتن ٢/ ١٣٣٨، والبخاري في الأدب المفرد ص١٤٠ (٣٩٠)، والبيهقي في في السنن الكبرىٰ ١٠/ ٨٩، وحسنه ابن حجر في الفتح ١٠/ ٥١٢، وصححه العجلوني في كشف الخفاء ١/ ٤٥٥، ٢/ ٣٣٥، والألباني في صحيح الأدب المفرد ص١٥٣ (٣٠٠).

(٣) في ط: «فالعزلة في وقت».

(٤) انظر: تفصيل أحكام العزلة وحالاتها في كتاب العزلة للإمام الخطابي ـ رحمه الله ـ ٣٣ وما بعدها، وفتح الباري ١١/ ٣٣٠ وما بعدها.

(٥) وهو الذي في متن المنازل ص٩٦.

العالمين وهم في الدنيا، لكن لما لم يخالطوهم كانوا بمنزلة من قد توفي وفارق الدنيا.

الفرقة الثانية من أهل القبض

قال: « وَفِرَقَةٌ قَبَضَهُم بِسِترِهم فِي لِبَاسِ التَّلبِيسِ، وَأَسبَلَ عَلَيْهِم أَكِلَّةَ[1] الرُّسُومِ. فَأَخفَاهُم عَن عُيُونِ العَالَمِ ».

هذه الفرقة: هم مع الناس مخالطون لهم، والناس يرون ظواهرهم. وقد ستر الله حقائقهم وأحوالهم عن رؤية الخلق لها. فحالهم ملتبس على الناس لا يعرفونه. فإذا رأوا منهم ما يرون من أبناء الدنيا -من الأكل والشرب واللباس، والنكاح، وطلاقة الوجه، وحسن العشرة- قالوا: هؤلاء من أبناء الدنيا. وإذا رأوا ذلك الجِدّ والهمم، والصّبرَ والصِّدقَ، وحلاوة المعرفة والإيمان والذكر. وشاهدوا منهم[2] أموراً ليست من أمور أبناء الدنيا، قالوا: هؤلاء أبناء الآخرة، فالتبس حالهم عليهم. فهم مستورون [٣٦٤/ ب] عن الناس[3] بأسبابهم وصنائعهم ولباسهم. لم يجعلوا لطلبهم وإرادتهم إشارة تشير إليهم «اعرفوني» فهؤلاء هم الصادقون[4] وهؤلاء يكونون مع الناس، والمحجوبون لا يعرفونهم، ولا يرفعون بهم رأساً. وهم من سادات أولياء الله. صانهم الله عن معرفة الناس لهم كرامة

---

(١) أكِلّة: جمع إكليل وهو شبه عصابة مزيّنة الجواهر، والكلّة الستر الرقيق يخاط كالبيت. قال أبو عبيد: الكلة من الستور ما خيط فصار كالبيت. انظر: اللسان ١١/ ٥٩٥، ٥٩٦.

(٢) منهم: ساقطة من جميع النسخ.

(٣) في ج: « عن أعين الناس ».

(٤)« فهؤلاء هم الصادقون »: ساقط من ط.

لهم ، لئلا يفتتنوا بهم ، وإهانة للجهّال بهم ، فلا ينتفعون بهم[1].

وهذه الفرقة بينها وبين الأولىٰ من الفضل مالا يعلمه إلا الله. فهم بين الناس بأبدانهم. وبين الرفيق الأعلىٰ بقلوبهم. فإذا فارقوا هذا العالم انتقلت أرواحهم إلىٰ تلك الحضرة. فإن روح كل عبد تنتقل - بعد مفارقة البدن - إلىٰ حضرة من كان يألفهم ويحبهم. فإن « المرء مع من أحبه »[2].

قوله : « وَأَسبَلَ عَلَيهِم أَكِلّةَ الرُّسُومِ » ، أي أجرىٰ عليهم أحكام الخلق يأكلون كما يأكلون. ويشربون كما يشربون ، ويسكنون حيث يسكنون ،

---

(١) لا حال أكمل من حال المصطفىٰ ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ ، وقد كان مع صحابته كأحدهم وعرفوا جميع أحواله ولم يستر الله من أموره شيئاً عن أمته فعرفوا هديه في السفر والإقامة والسلم والحرب والأكل والشرب والعادات والعبادات ، بل وقيامه بالليل وذكره ووِرده ودعائه وتسبيحه وصيامه ، وهكذا اقتدىٰ به صحابته من بعده ، ودرج علىٰ ذلك التابعون وعلماء الأمة وأئمة الهدىٰ ما التبس أمرهم علىٰ الناس ؛ بل هم معهم في ظواهرهم بالعلم والسنة ، وبواطنهم عامرة بالصدق وصفاء النيّة.

(٢) حديث عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال : جاء رجل ، فقال : يا رسول الله كيف تقول في رجل أحب قوماً ولم يلحق بهم؟ فقال رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم : « المرء مع من أحب» والحديث كما ذكر ابن كثير في التفسير ١/ ٥٢٤ مروي في الصحاح والمسانيد بطرق متواترة عن جماعة من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ منهم عبدالله بن مسعود ، وأنس بن مالك ، وأبوموسىٰ الأشعري أخرجه البخاري في عدة مواضع منها في الأدب ١٠/ ٥٥٧ عن عبدالله و٥٥٣ عن أنس ، ومسلم في البر والصلة ٤/ ٢٠٣٢ (٢٦٣٩) عن أنس ، وأحمد ١/ ٣٩٢ ، ٣/ ١٠٤ ، والبخاري في الأدب المفرد ص١٢٩ (٣٥٢).

ويمشون[1] معهم في الأسواق، ويعانون معهم الأسباب. وهم في واد والناس في واد. فمشاركتهم إياهم في ذلك هي التي سترتهم عن معرفتهم، وعن إدراك حقائقهم فهم تحت ستور المشاركة.

ووراء هاتيك الستور محجب ... بالحسن. كل العزِّ تحت لوائه

لو أبصرَتْ عيناك بعضَ جماله ... لبذلتَ منك الروحَ في إرضائه

ما طابت الدنيا بغير حديثه ... كلا، ولا الأخرىٰ بدون لقائه

يا خاسراً، هانت عليه نفسهُ ... إذ باعها بالغبن من أعدائه

لو كنت تعلم قدْرَ ما قد بعتهَ ... لفسخت ذاك البيعَ قبل وفائه

أو كنت كُفواً للرشاد وللهدىٰ ... أَبْصَرْتَ لكن لستَ من أكفائه[2]

الفرقة الثالثة من أهل القبض

قوله: «وَفِرقَةٌ قَبَضَهُم منهُم إلَيهِ، فَصَافَاهُم مَصَافَاة سِرّ، فَضَنَّ بِهِم عَلَيهِمْ»، هذه الفرقة إنما كانت أعلىٰ من الفرقتين المتقدمتين: لأن الحق سبحانه قد سترهم عن نفوسهم، لكمال ما أطلعهم عليه. وشغلهم به عنهم. فهم في أعلىٰ الأحوال والمقامات، ولا التفات لهم إليها. فهؤلاء قلوبهم معه سبحانه، لا مع سواه. فلم يكونوا مع[3] السوىٰ ولا السوىٰ منهم. بل هم مع السوىٰ بالمجاورة والامتحان. لا بالمساكنة والألفة. قلوبٌ[4] عامرة بالأسرار،

---

(١) في جميع النسخ: «ويمشون حيث يمشون معهم في الأسواق».

(٢) لم أجد قائل هذه الأبيات بعد طول بحث ولعلها من نظم المصنف حيث يبدو فيها نفَسه جلياً.

(٣) في ط: «من السوىٰ».

(٤) في أ ب غ ط: «قلوبهم عامرة... وأرواحهم...».

وأرواح تحن إليه حنين الطيور إلىٰ الأوكار ، قد سترهم وليُّهم وحبيبُهم عنهم ، وأخذهم إليه منهم.

قوله : «فَصَافَاهُم مُصَافَاةَ سِرّ » ، أي جعل مواجيدَهم في أسرارِهم وقلوبِهِم لِلُطْف إدراكِهم. فلم تظهر عليهم في ظواهرهم لقوة الاستعداد.

قوله : « فَضَنَّ بِهِم عَلَيهِم » ، أي أخذهم عن رسومهم ، فأفناهم عنهم. وأبقاهم به.

وقد علمت من هذا : أن «القبض» المشار إليه في هذا الباب : ليس هو «القبض» الذي يشير إليه القوم في البدايات والسلوك. والله أعلم.

* * *

فصل

قال صاحب المنازل:

منزلة البسط

« بَابُ البَسْطِ، قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ﴾ [الشورىٰ: ١١].

قلت: وجه تعلُّقه بإشارة الآية: هو أن الله سبحانه يعيشكم فيما خلق لكم من الأنعام [٣٦٥/ أ] المذكورة. قال الكلبي: يكثركم في هذا التزويج. ولولا هذا التزويج لم يكثر النسل[1]. والمعنىٰ: يخلقكم في هذا الوجه الذي ذُكر: من جعله لكم أزواجا. فإن سبب خلقنا وخلق الحيوان: بالأزواج، والضمير في قوله «فيه» يرجع إلىٰ الجعل. ومعنىٰ «الذرء» الخلق، وهو ها هنا الخلق الكثير، فهو خلق وتكثير[2]. فقيل « في» بمعنىٰ الباء، أي يُكثّركم بذلك. وهذا

---

(١) وهو معنىٰ ما روي عن مجاهد ـ رحمه الله ـ أنه قال: « نسلاً بعد نسل من الناس والأنعام ». انظر: تفسير الطبري ٢٥/ ٨، والدر المنثور ٧/ ٣٣٨.

(٢) « الذرء » قال ابن الجوزي في زاد المسير ٧/ ٢٧٥ فيه ثلاثة أقوال: أحدها: يخلقكم. قاله السدي. والثاني: يعيّشكم وهو قول ابن عباس وقتادة ومقاتل. الثالث: يكثّركم. وهو قول الفراء. والقول الأول والثاني قال ابن جرير: وإن اختلفا في اللفظ فقد يحتمل توجيههما إلىٰ معنىٰ واحد وهو: » يحييك بعيشكم به كما يحيي من لم يخلق بتكوينه إياه. انظر: تفسير الطبري ٢٥/ ٩.

وترجيح ابن القيم: انتظم القول الأول والثالث وهما الخلق والتكثير؛ لأن الذرء في اللغة يأتي بمعنىٰ التكثير وبمعنىٰ الخلق فهو خلق وتكثير. انظر: المفردات للراغب ١٧٨، والفائق

قول الكوفيين[١]. والصحيح: أنها علىٰ بابها. والفعل مضمن[٢] معنىٰ «ينشئكم» وهو يتعدىٰ بفي، كما قال تعالىٰ: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الواقعة: ٦١] هذا تفسير الآية.

ولما كانت الحياةُ حياتين: حياة الأبدان، وحياة الأرواح. وهو سبحانه هو الذي يحيي قلوبَ أوليائه وأرواحَهم بإكرامِه ولطفِه وبسْطِه -كان ذلك تنمية لها وتكثيراً وذرءاً. والله أعلم.

فصل

معنى البسط

قال صاحب المنازل: «البَسطُ[٣]: أَن يُرسِلَ[٤] شَوَاهِدَ العَبدِ فِي مَدَارِجِ العِلمِ. ويُسبِلَ عَلَىٰ بَاطِنِهِ رِدَاءَ الاختِصَاصِ. وَهُم أَهلُ التَّلبِيسِ، وَإِنَّمَا بُسِطُوا

في غريب الحديث للزمخشري ٢/ ٧، ولسان العرب ١/ ٧٩.

(١) قال به الفراء في معاني القرآن ٢/ ٢٢، والزجاج وابن كيسان وأبو إسحاق. انظر: زاد المسير ٧/ ٢٧٦، تفسير القرطبي ١٦/ ٨، واللسان ١/ ٧٩.

(٢) في أ ب ج حـ ط: «تضمن».

(٣) البسط: ضد القبض كما سبق، والبسط من أحوال العارفين مثل الرجاء في حال المريدين، فالقبض: عبارة عن قبض القلوب في حالة الحجاب، والبسط: عبارة عن بسط القلوب في حالة الكشف، وكلاهما يردان من غير تكلف، وقيل: هو بسط الحق عبده لقوة معناه وكمال عرفانه، بحيث يشهد الحق في الخلق، فلا تخالج الشواهد مشهوده. انظر: كشف المحجوب للهجويري ٦١٩، وعوارف المعارف للسهروردي ٤٦٩، ومعجم اصطلاحات الصوفية ٣٥.

(٤) في متن المنازل: «أن تُرسَل» ٩٦.

فِي مَيدَانِ البَسطِ ، بَعدَ ثَلاَثِ[1] مَعَانٍ. لِكُلِّ مَعْنًىٰ طَائِفَةٌ ».

يريد : أن البسط إرسال ظواهر العبد وأعماله علىٰ مقتضىٰ العلم. ويكون باطنه معموراً بالمراقبة والمحبة والأنس بالله. فيكون جماله في ظاهره وباطنه. فظاهره قد اكتسىٰ الجمال بموجب العلم. وباطنه قد اكتسىٰ الجمال بالمحبة والرجاء والخوف ، والمراقبة والأنس. فالأعمال الظاهرة له دثار ، والأحوال[2] الباطنة له شعار. فلا حاله ينقض عليه ظاهر حكم[3]. ولا علمه يقطع وارد حال[4]. وقد جمع سبحانه بين الجمالين - أعني جمال الظاهر وجمال الباطن- في غير موضع من كتابه.

منها : قوله تعالىٰ : ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ﴾ [الأعراف : ٢٦].

ومنها : قوله تعالىٰ في نساء الجنة : ﴿ فِيهِنَّ خَيۡرَٰتٌ حِسَانٞ﴾ [الرحمن : ٧٠] فهن حسان الوجوه ، خيِّرٌ[5] الأخلاق.

---

(١) في متن المنازل ٩٧ ، والشروح الأخرىٰ هكذا : « لأحد ثلاثة معان ». وهو الأقرب لمعنىٰ السياق.

(٢) في غ ب حـ : « والأعمال ».

(٣) في أ ب غ حـ ط : « ظاهر حكمه... ».

(٤) في أ ب غ حـ ط : « حاله ».

(٥) في باقي النسخ : « خيرات ».

ومنها : قوله تعالىٰ : ﴿ وَلَقَّىٰهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ﴾ [الإنسان : ١١] فالنضرة جمال الوجوه والسرور وجمال القلوب.

ومنها : قوله تعالىٰ : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة :٢٢ ، ٢٣] فالنَّضْرة تزيّن ظواهرها ، والنظر يجمل بواطنها(١).

ومنها : قوله تعالىٰ : ﴿ وَحُلُّوٓاْ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴾ [الإنسان :٢١] ، فالأساور جملت ظواهرهم. والشراب الطهور طهر بواطنهم.

ومنها : قوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ۝٦ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ ﴾ [الصافات : ٦ ، ٧] ، فجمل ظاهرها بالكواكب ، وباطنها بالحراسة من الشياطين.

رجعنا إلىٰ شرح كلامه.

قوله : «وَهُم أَهلُ التَّلبِيسِ» ، يعني : أنهم المذكورون في باب «القبض وهم الفرقة الثانية الذين ستروا بلباس التلبيس عن أعين الناس فلا ترىٰ حقائقهم.

قوله : «وَإِنَّمَا بُسِطُوا فِي مَيدَانِ البَسْطِ » ، أي بسطهم الحق سبحانه [ولم يتعلموا البسط من أنفسهم وميدان البسط هو الذي نصبه لهم الحق سبحانه](٢) علىٰ لسان رسوله ، لا ما يظنه الملحد(١) : أنه السماع الشهي ،

(١) في جميع النسخ و ط : « بواطنهم ».

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من أ ب غ حـ ط.

وملاحظة المنظر البهي، ورؤية الصور المستحسنات، وسماع الآلات المطربات.

نعم هذا ميدان بسَطَه الشيطانُ يقتطع به النفوس عن الميدان الذي نصبه الرحمن. فميدان الرحمن الذي بسطه[1] لأنبيائه وأوليائه، هو ما كان [٣٦٥/ ب] عليه رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ مع أصحابه وأهله، ومع الغريب والقريب. من[3] سعة الصدر، ودوام البِشْر، وحسن الخلق، والسلام علىٰ من لقيه. والوقوف مع من استوقفه، والمزح[4] بالحق مع الصغير والكبير أحياناً. وإجابة الدعوة. ولين الجانب. حتىٰ يظن كل واحد من أصحابه: أنه أحبهم إليه. وهذا الميدان لا تجد فيه إلا واجباً، أو مستحباً، أو مباحاً يعين عليهما[5].

طائفة بسطت رحمة للخلق

قوله: « فَطَائِفَةٌ بُسِطَت رَحمَةً لِلخَلقِ. يُبَاسِطُونَهُم وَيُلابِسُونَهُم. فَيَستَضِيئُونَ بِنُورِهِم. وَالحَقَائِقُ مَجمُوعَةٌ، وَالسَّرَائِرُ مَصُونَةٌ ».

أي[6]: جعل الله انبساطهم مع الخلق رحمة لهم. كما قال تعالىٰ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ﴾ [آل عمران:

---

(١) في هامش ج: « يُعرض ـ رحمه اللهُ ـ بالعفيف التلمساني ». وانظر شرح التلمساني ٢/ ٥٣.

(٢) في جميع النسخ: « الذي بسطه هو الذي نصبه ».

(٣) في ط: « وهي ».

(٤) في أ ب ع حـ ط: « والمزاح ».

(٥) في أ ب غ حـ: « عليها ».

(٦)« أي » ساقطة من أ ب غ حـ ط.

١٥٩] ، فالرب سبحانه بسط هؤلاء مع خلقه. ليقتدي بهم السالك. ويهتدي بهم الحيران. ويُشفىٰ بهم العليل. ويُستضاء بنور هدايتهم ونصحهم ومعرفتهم في ظلمات دياجي الطبع والهوىٰ. فالسالكون يقتدون بهديهم(١) إذا سكتوا. وينتفعون بكلماتهم إذا نطقوا. فإن حركاتهم وسكونهم ونطقهم وسكوتهم(٢) لما كانت بالله ولله ، وعلىٰ أمر الله : جذبت قلوب الصادقين إليهم. وهذا النور الذي أضاء علىٰ الناس منهم : هو نور العلم والمعرفة.

والعلماء ثلاثة : عالم استنار بنوره. واستنار به الناس. فهذا من خلفاء الرسل ، وورثة الأنبياء. وعالم استنار بنوره ، ولم يستنر به غيره. فهذا إذا(٣) لم يفرط كان نفعه قاصراً علىٰ نفسه ، وبينه وبين الأول ما بينهما. وعالم لم يستنر بنوره ، ولا استنار به غيره. فهذا علمه وبال عليه. وبسطته للناس فتنة لهم. وبسطة الأول رحمة لهم.

قوله : «وَالحَقَائِقُ مجمُوعَةٌ ، وَالسَّرَائِرُ مَصُونَةٌ » ، أي انبسطوا والحقائق التي في سرائرهم مجموعة في بواطنهم [لم يتفرق بالانبساط الذي اشتغلت به ظواهرهم](٤). فالانبساط لم يشتت قلوبهم ، ولم يفرق هممهم. ولم يَحُلّ

---

(١) في ط : « يقتدون بهم ».

(٢)« ونطقهم وسكوتهم » ساقط من ط.

(٣) في جميع النسخ وط : « إن ».

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من ط.

عقد عزائمهم[١].

« وَسَرَائِرُهُمْ مَصُونَةٌ » ، مستورة لم يكشفوها لمن انبسطوا إليه. وإن كان البسط يقتضي الإلف ، وإطلاع كل من المتباسطين علىٰ سر صاحبه. فإياك ثم إياك أن تطلع من باسطته علىٰ سِرّك مع الله ، ولكن اجذبه وشَوِّقه. واحفظ وديعة الله عندك ، لا تُعرّضها للاسترجاع.

طائفة بسطت لقوة معاينتهم

قال : « وَطَائِفَةٌ بُسِطَت لِقُوَّةِ مُعَايَنَتِهِم[٢] ، وَتَصمِيمِ مَنَاظِرِهِم ؛ لأَنَّهُم طَائِفَةٌ لا [تخَالِجُ الشَّواهِدُ مَشهُودَهُم][٣]. وَلاَ تَضرِبُ رِيَاحُ الرُّسُومِ مَوجُودَهُم. فَهُم مَبسُوطُونَ[٤] فِي قَبضَةِ القَبضِ ».

إنما كانت هذه الدرجة أعلىٰ مما قبلها ؛ لأن ما قبلها لأرباب الأعمال. وهذه لأرباب الأحوال[٥] ، بسطت الأولىٰ : رحمة للخلق. وبسطت هذه :

---

(١) في أ غ ب ب : « عزيمتهم ».

(٢) في متن المنازل : « لقوة معانيهم » ص٩٧.

(٣) في الأصل : « لا يخالج الشواهد شهودهم » والصحيح ما أثبته من نسخة أ ب غ حـ ، لموافقته متن المنازل ٩٧ ولمعنىٰ اللفظ كما «سيأتي.

(٤) في متن المنازل « منبسطون ».

(٥) تقدم تعريف الأحوال والمقصود هنا بأرباب الأعمال ؛ كما سبق أنهم الذين عمروا الظاهر بامتثال الأمر والباطن بدوام المراقبة ، وأرباب الأحوال الذي تم لهم نصيبهم من ذلك حتىٰ صارت أعمال الباطن لهم أحوالاً ترد علىٰ قلوبهم بلا تكلف ، فتلك الدرجة الثانية من البسط هي لأرباب الأحوال هؤلاء.

اختصاصاً بالحق.

وقوله: « لِقُوَّةِ مُعَايَنَتِهِم »، [إما أن يكون المعنىٰ: لقوة إدراك معاينتهم، أو لقوة ظهور معاينتهم لبواطنهم، أو لقوتها وبيانها في نفسها.

والمعنىٰ: أنه لا يطمع البسط أن يحجبهم عن معاينة مطلوبهم؛ لأن قوة المعاينة منعت وصول البسط إلىٰ إزالتها [٣٦٦/ أ] أو إضعافها.

وقوله: « وَتَصمِيمِ مَنَاظِرِهِم »، يعني ثبات مَناظر قلوبهم وصحتها، فليسوا ممن يحول بين نظر قلوبهم وبين ما تراه قتر من شك، ولا غيم من ريب، فاللطيفة الإنسانية المدرِكة لحقيقة ما أخبروا به من الغيب صحيحة. وهي شديدة التوجه إلىٰ مشهودها[1]، فلم يقدر البسط علىٰ حجبها عن مشهودها[1].

قوله: «لأَنَّهُم طَائِفَةٌ لاَ تخَالجُ الشَّواهِدُ مَشهودَهُم »، أي لا تمازج الشواهد مشهودهم. فيكون إدراكهم بالاستدلال، بل مشهودهم حاضر[2] لهم، لم يدركوه بغيره. فلا تخالط مشاهدتهم له شواهد من غيره. والشواهد مثل الأمارات والعلامات][3].

وهذا الكلام يحتاج إلىٰ شرح وبيان وتفصيل.

---

(١) في ج ق: « شهودها ».

(٢) في ج: « خاطر لهم ».

(٣) ما بين المعقوفين نقله ابن القيم بتصرف يسير من شرح التلمساني ٢/ ٥٣٦.

فإن الله سبحانه أقام الشواهد عليه، وملأ بها كتابه. ودعا[1] عباده إلىٰ النظر فيها، والاستدلال بها. ولكن العارف إذا حصل له منها الدلالة، ووصل منها إلىٰ اليقين: انطوىٰ حكمها في[2] شهوده، وسافر قلبه منها إلىٰ المطلوب المدلول عليه بها. ورآها كلها أثراً من آثار أسمائه وصفاته وأفعاله، فعاين المشهود المدلول عليه بها معاينة القلب والبصيرة للصانع[3] إذا عاين صنعه[4]. فكأنه يرىٰ الباني وهو يبني ما شاهده من البناء المحكم المتقن. لا أن[5] الشواهد والأدلة[6] تبطل ويبطل حكمها.

فتأمل هذا الموضع. فإنه قد غلط فيه فريقان: فريق أساءوا[7] الظن بمن طوىٰ حكم الشواهد والأدلة. ونسبوهم إلىٰ ما نسبوهم إليه. وفريق رأوا أن الشواهد نفس المشهود، والدليل عين المدلول عليه. ولكن كان في الابتداء شاهداً ودليلاً. وفي الانتهاء مشهوداً ومدلولاً.

قوله: «وَلاَ تَضْرِبُ رِيَاحُ الرُّسُومِ مَوجُودَهُم»، شبه الرسوم بالرياح؛ لأن

---

(١) في ط: «وهدىٰ».

(٢) في جميع النسخ: «من»، وفي ط: «عن».

(٣) في ج: «معاينة القلب للبصيرة كالصانع إذا....».

(٤) في ج ط: «صنعته».

(٥) في أ ب غ حـ ط: «لأن الشواهد».

(٦)« والأدلة» ساقطة من أ ب غ حـ.

(٧) في ج: «فريق تساوىٰ الظن».

معاني الصور الخلقية تمر علىٰ أهل الشهود الضعيف. فتحرّكُ بواطنَهم بنوع من الشك والريب. فهؤلاء الذين بسطهم الحق تعالىٰ سالمون من ذلك.

قوله: « فَهُم مُنبَسِطُونَ[1] فِي قَبضَةِ القَبضِ »، أي هم في حال انبساطهم غير محجوبين عن معاني القبض. بل هم مبسوطون بقبضه إياهم عن غيره. فلا يتنافىٰ في حقهم البسط والقبض. بل قبضهم إليه[2] في بسطهم. وبسطهم به في قبضهم. وجعل للقبض «قبضة» ترشيحاً للاستعارة.

طائفة بسطت أعلاماً على الطريق

قال: « وَطَائِفَةٌ بُسِطَتْ أَعلامًا عَلَىٰ الطَّرِيقِ، وَأَئِمَّةً لِلهُدَىٰ، وَمَصَابِيحَ لِلسَّالِكِينَ ».

إنما كانت هذه الفرقة أعلىٰ من الفرقتين؛ لأنها شاركتهما في درجتيهما. واختصت عنهما بهذه الدرجة[3]، فاتصفت بما اتصفت به الأولىٰ من الأعمال، والثانية من الأحوال. وزادت عليهما بالنفع للسالكين، والهداية للحائرين، والإرشاد للطالبين. فاهتدىٰ بهم الحائر. وسار بهم الواقف. واستقام بهم الحائد. وأقبل بهم المعرض. وكمل بهم الناقص. ورجع بهم الناكص. وتقوىٰ[4] بهم الضعيف، وتنبه علىٰ المقصود من هو في الطريق. وهؤلاء هم

---

(١) في ج: « فهم مبسوطون ».

(٢) في أ: « بل قبضهم إليه قبض في بسطهم به ».

(٣) في ج: « واختصت عنها هذه الدرجة ».

(٤) في ق: « وقوي ».

خلفاء الرسل حقاً ، وهم أولو الصبر[١] واليقين ، فجمعوا بين البصيرة والصبر[٢] قال الله تعالىٰ : ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة : ٢٤] ، فنالوا إمامة الدين ، بالصبر واليقين.

* * *

(١) في ط : « أولو البصر ».

(٢) في ب غ حـ ط : « البصر ».

فصل

منزلة السكر

قال صاحب المنازل : « بَابُ السُّكْرِ[1] قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ ، حَاكِيًا عَنْ مُوسَىٰ كَلِيمِهِ : ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف : ١٤٣] ».

---

(١) السكر : من أشهر مصطلحات الصوفية ومن أرفع مقاماتهم وهو عند القوم : « أن يغيب عن تمييز الأشياء ، ولا يغيب عن الأشياء ، وألا يميّز بين مرافقة وملاذه وبين أضدادها » التعرف للكلاباذي ١٣٥ ، وعرفه ابن عربي في اصطلاحات الصوفية ١٣ ، والقشيري في الرسالة ١٥٣ بأنه : « غيبة بِوَارد قوي » .

وقال الكاشاني في معجمه ٣٥٥ : «هو حيرة بين الفناء والوجود في مقام المحبة الواقعة بين أحكام الشهود والعلم » ويرىٰ الصوفية أن السكر يكون لأصحاب المواجيد ، ويكون في المعاملات وفي الأخلاق وفي الأحوال وفي الولايات ، وصاحبه لا يُؤاخذ بما يظهر منه من عبارات ظاهرها شنيع مستقبح ؛ لكنها عندهم تدل علىٰ كمال في الباطن ، وبهذا المصطلح سوّغوا عبارات وألفاظاً ظاهرها الكفر والحلول والاتحاد وقالوا : كلمات المحبين تطوىٰ ولا تروىٰ ؛ لأنها خرجت حال غلبة السكر واستيلاء الوجد وقوة الوارد فهم معذورون بها.

ولكنها كلمات علىٰ درجة من البلاغة وجودة التركيب وحسن الصياغة يبعد أن تكون صادرة من مغلوب فاقد العقل والشعور ، ولهذا لا يطوونها مطلقاً كما يزعمون بل يروونها ويعتبرونها من أعلىٰ وأغلىٰ عباراتهم يتناقلونها ويوصي السابقون بها اللاحقين يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في رسالته عن الحلاّج ضمن المجموع ٢/٤٨٦ : « وأما كونه إنما يتكلم بهذا عند الاصطلام فليس كذلك بل كان يصنف الكتب وهو حاضر ويقظان وقد تقدم أن غيبة العقل تكون عذراً في رفع القلم.. ».

وجه استدلاله بإشارة [٣٦٦/ ب] الآية[1] : أن موسىٰ لما استغرق[2] قلبَه وروحَه ، وسمعه الاستلذاذُ بكلام ربه[3] له - فحصل له من سماع ذلك الكلام ، وطيب ذلك الخطاب ، ولذة ذلك التكليم : [ما يجل][4] ، ويعظم ويكبر أن يسمىٰ سكراً ، أو يشبه السكر - جرىٰ علىٰ لسانه طلبُ الرؤيةِ له سبحانه في تلكْ الحال.

معنى السكر

قال : « **السُّكْرُ فِي هَذَا البَابِ : اسمٌ يُشَارُ بِهِ إِلَىٰ سُقُوطِ التَّمَالُكِ فِي الطَّرَبِ. وَهَذَا مِن مَقَامَاتِ[5] المُحِبِّينَ خَاصَّةً. فَإِنَّ عُيُونَ الفَنَاءِ لاَ تَقبَلُهُ. وَمَنَازِلَ العِلمِ لاَ تَبلُغُهُ** ».

قوله : « **يُشَارُ بِهِ إِلَىٰ سُقُوطِ التَّمَالُكِ** » ، يعني : عدم الصبر ، تقول : ما تمالكت أن أفعل كذا. أي ما قدرت أن أصبر عنه. فكأنه قال : هو اسم لقوة الطرب الذي لا يدفعه الصبر.

وهذا المعنىٰ لم يعبر عنه القرآن ولا السنة ، ولا العارفون من السلف بالسكر أصلا. وإنما ذلك من اصطلاح المتأخرين. وهو بئس الاصطلاح. فإن

---

(١) في ط : « بإشارة الآتية ».

(٢) في ط : « لما استقر في قلبه... ».

(٣) في ق : « الاستلذاذ بكلام الله له في سماع ذلك الكلام ».

(٤) في الأصل : « ما تحبل » وهو خطأ ، والصواب ما أثبته من باقي النسخ.

(٥) في جميع النسخ : « مقام ».

لفظ «السكر» و «المسكر» من الألفاظ المذمومة شرعاً وعقلا. وعامة ما يستعمل: في السكر المذموم الذي يمقته الله ورسوله. قال الله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]، وعبر به سبحانه عن الهول الشديد الذي يحصل للناس عند قيام الساعة. فقال تعالىٰ: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَـٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَـٰرَىٰ وَلَـٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: ٢]، ويقال: فلان أسكره حب الدنيا، ولذلك[1] يستعمل في سكر الهوىٰ المذموم. فأين أطلق الله سبحانه أو رسوله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ أو الصحابة أو أئمة الطريق المتقدمون علىٰ هذا المعنىٰ الشريف الذي هو من أشرف أحوال محبيه وعابديه اسم «السكر» المستعمل في سكر الخمر، وسكر الفواحش؟ كما قال عن قوم لوط: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر: ٧٢]، فوصف بالسكر أرباب الفواحش، وأرباب الشراب المسكر، فلا يليق استعماله في أشرف الأحوال والمقامات. ولا سيما في قسم الحقائق، ولا يطلق علىٰ كليم الرحمن اسم السكر في تلك الحال. والاصطلاحات لا مشاحّة فيها إذا لم تتضمن مفسدة.

وأيضاً فمن المعلوم: أن هذه الحال تحصل في الجنة عند رؤية الرب تعالىٰ، وسماع كلامه علىٰ أتم الوجوه، ولا تسمىٰ سكراً، ونحن لا ننكر المعنىٰ المشار إليه بهذا الاسم. وإنما المنكر تسميته بهذا الاسم. ولا سيما إذا

---

(١) في جميع النسخ وط: «وكذلك».

انضاف إلىٰ ذلك اسم «الشراب» وتسمية[١] المعارف بالخمر، والواردات بالكؤوس. والله جل جلاله بالساقي[٢]. فهذه الاستعارة والتسمية هي التي قَبحتْ[٣] هذا الباب.

حقيقة السكر وأسبابه وأقسامه

وأما قوله: « وَهُوَ مِنَ مَقَامَاتِ المُحِبِّينَ خَاصَّة »، فلا بد من بيان حقيقة السكر وسببه وتولده. وهل هو مقدور أو غير مقدور[٤]. وبيان انقسامه[٥] باعتبار ذاته وأسبابه و محله. لتكون الفائدة بذلك أتم.

فنقول - وبالله التوفيق - السكر[٦] لذة ونشوة يغيب معها العقل الذي يحصل به التمييز. ويعلم[٧] صاحبه ما يقول. قال الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، [فجعل الغاية التي يزول بها حكم السكر: أن يعلم ما يقول][٨]، فإذا علم ما يقول خرج

---

(١) في ج غ: « وتسميته ».

(٢) وذلك كثير عند القوم نثراً وشعراً. انظر نماذج لذلك في لطائف المنن لابن عطاء الله ص٦٨، ٦٩، وديوان ابن الفارض ٨٢، والمنح القدوسية للمستغانمي ١٣.

(٣) في ط: « فتحت ».

(٤) في ق: « مقدر أو غير مقدر ».

(٥) في أ غ: « لانقسامه ».

(٦) من هنا إلىٰ نهاية مبحث السكر استفاده كثيراً من كلام شيخ الإسلام في الاستقامة ٢/ ٤٤-١٥٧.

(٧) في ب ج ط: « ولا يعلم ».

(٨) ما بين المعقوفين ساقط من أ ب غ حـ.

عن حد السكران. قال الإمام أحمد: السكران من لم يعرف ثوبه من ثوب غيره، ونعله من نعل [٣٦٧/ أ] غيره[1]. ويذكر عن الشافعي[2] أنه إذا اختلط كلامه المنظوم، وأفشىٰ سرَّه المكتوم[3].

فالسكر يجمع معنيين: وجود لذة، وعدم تمييز. وقاصد السكر قد يقصدهما جميعاً، وقد يقصد أحدهما. فإن النفس لها هوىً وشهوات تلذذ[4] بإدراكها، والعلم بما في تلك اللذات من المفاسد العاجلة والآجلة يمنعها من تناولها. والعقل يأمرها بأن لا تفعل. فإذا زال العلم الكاشف المميز، والعقل الآمر الناهي: انبسطت النفس في هواها. وصادفت مجالاً واسعاً.

وحرم الله سبحانه السكر لسببين[5]، ذكرهما في كتابه. وهما إيقاع العداوة

---

(١) انظر: المغني مع الشرح الكبير ٨/ ٢٥٨ وقال في الإنصاف ٨/ ٤٣٦، وذكره القاضي من رواية حنبل وأخرج ابن حزم في المحلىٰ ٧/ ٥٠٨ بسنده عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه سئل عن حد السكران فقال: «هو الذي إذا استقرئ سورة لم يقرأها، وإذا خلطت ثوبه مع ثياب لم يخرجه».

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي القرشي المطلبي ولد عام ١٥٠، أحد الفقهاء الكبار وثالث الأئمة الأربعة له مصنفات كثيرة أشهرها كتاب الأم في الفقه، والرسالة في أصول الفقه، توفي عام ٢٠٤.

انظر: الجرح والتعديل ٧/ ٢٠١، وتاريخ بغداد ٢/ ٥٦، ووفيات الأعيان ٤/ ٢١.

(٣) ذكره النووي في روضة الطالبين ٨/ ٦٢، والغزالي في الوسيط في المذهب ٥/ ٣٩١.

(٤) في باقي النسخ: «تلتذ».

(٥) في باقي النسخ: «لشيئين».

والبغضاء بين المسلمين ، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وذلك يتضمن حصول المفسدة الناشئة من النفوس بواسطة زوال العقل ، وانتفاء المصلحة التي لا تتم إلا بالعقل. فإيقاع[1] العداوة من الأول ، والصد عن ذكر الله من الثاني.

وقد يكون سبب السكر غير تناول المسكر : إما ألم شديد يغيِّب العقل حتىٰ يصير[2] كالسكران ، وقد يكون سبَبَه مخوفٌ عظيم هَجَم وهلةً واحدة حتىٰ غيّب[3] عقل من هجم عليه. ومن هذا قوله تعالىٰ : ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَـٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَـٰرَىٰ وَلَـٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج : ٢] ، فهم سكارىٰ من الدهش والخوف. وليسوا سكارىٰ من الشراب، فسكرهم سكر خوف ودهش، لا سكر لذة وطرب.

وقد يكون سببه قوة الفرح بإدراك المحبوب ، بحيث يختلط كلامه ، وتتغير أفعاله ، بحيث يزول عقله ، ويُعرْبِد أعظم من عربدة شارب الخمر. وربما قتله سكر هذا الفرح لسبب طبيعي. وهو انبساط دم القلب وهلةً واحدة انبساطاً غير معتاد. والدم هو حامل الحار الغريزي[4]. فيبرد القلب بسبب انبساط الدم عنه.

---

(١) في ق ط : « وإيقاع ».

(٢) في باقي النسخ وط : « حتىٰ يكون ».

(٣) في ط : « يغيب ».

(٤) لما كان القلب هو أهم أعضاء الجسم يستقبل الدم من الأوردة ويدفعه إلىٰ الشرايين وهو

فيحدث الموت. ومن هذا قول سكران الفرح بوجود[1] راحلته في المفازة، بعد أن استشعر الموت: «**اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة فرحه**[2]»[3]، وسكرة الفرح فوق سكرة الشراب. فصور في نفسك حال فقير معدم، عاشق للدنيا أشد العشق، ظفر بكنز عظيم. فاستولىٰ عليه آمناً مطمئناً. كيف يكون سكره[4]؟ أو من غاب عنه غلامه بمال له عظيم مدة سنين، حتىٰ أضرَّ به العُدْم، فقدم عليه من غير انتظار له بماله كله، وقد كسب أضعافه؟

وقد يوجبه[5] غضب شديد، يحول بين الغضبان وبين تمييزه. بل قد يكون سكر الغضب: أقوىٰ من سكر الطرب. ولهذا قال النبي صلىٰ الله عليه وسلم:

الذي يؤثر في الأعضاء وفي الغرائز. والحرارة الغريزية هي: الطبيعة الملائمة للحياة الموجودة في أبدان الحيوانات. انظر: القانون في الطب لابن سينا ٢/ ٦٣، ٦٥، والمعجم الفلسفي للمجمع العلمي ١٤٨، وكشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٩٩، وتقدم قول ابن القيم: «والغريزة هي القوة العاقلة التي محلها القلب» ص٣٤٠١.

(١) في باقي النسخ وط: «بوجْد».

(٢) في أ ب: «الفرح».

(٣) أخرجه البخاري في الدعوات من حديث عبدالله بن مسعود وأنس بن مالك ١١/ ١٠٢، ومسلم في التوبة عن أنس ٤/ ٢١٠٤ (٢٧٤٧)، وأحمد ٣/ ٢١٣ من حديث ابن مسعود و١/ ٣٨٣ من حديث أنس وأول الحديث: «لله أشد فرحاً...» وله ألفاظ كثيرة والذي ذكره ابن القيم لفظ مسلم، وعند البخاري وأحمد دون قوله: «**اللهم أنت عبدي وأنا ربك**».

(٤) في أ ب غ حـ ق ط: «تكون سكرته».

(٥) في ج: «وقد يوجده».

«لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»[1]، ولا يستريب من شمّ رائحة الفقه: أن الغضب إذا وصل بصاحبه إلىٰ هذه الحال، فطلّق: لم يقع طلاقه. وقد نصَّ الإمامُ أحمد علىٰ أن «الإغلاق» الذي قال فيه النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق»[2]، أنه الغضب[3]. وقال أبو داود[4]:

---

(١) أخرجه البخاري في الأحكام ١٣/ ١٣٦ (٧١٥٨)، ومسلم في الأقضية ٣/ ١٣٤٢ (١٧١٧)، ولفظ البخاري: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان»، ولفظ مسلم «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان»، وأحمد ٥/ ٣٦، ٣٨ من حديث عبدالرحمن بن أبي بكرة عن أبيه وأخرجه أهل السنن.

(٢) حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ قال: «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» أخرجه أحمد في المسند ٦/ ٢٧٦، وأبو داود في كتاب الطلاق ٢/ ٦٤٢ (٢١٩٣)، وابن ماجه في الطلاق ١/ ٦٥٩ (٢٠٤٦)، والحاكم في المستدرك ٢/ ١٩٨، وقال صحيح علىٰ شرط مسلم وتعقبه الذهبي بقوله: «محمد بن عبيد لم يحتج به وقال أبو حاتم، ضعيف». وقال ابن حجر في تلخيص الحبير ٣/ ٢١٠: «ورواه البيهقي من طريق ليس هو فيها لكن لم يذكر عائشة»، السنن الكبرىٰ للبيهقي ٧/ ٣٥٧، وأخرجه الدارقطني في السنن ٤/ ٣٦، والبخاري في التاريخ الكبير ١/ ١٧١، ١٧٢، والحديث حسنه الألباني بمجموع طرقه في إرواء الغليل ٧/ ١١٣.

(٣) ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين ٤/ ٥٠ أن أبا يعلىٰ الحنبلي أورد ذلك عن أبي بكر عبدالعزيز غلام الخلال في كتابه زاد المسافر عن الإمام أحمد في رواية حنبل أنه فسر الإغلاق بالغضب، وانظر زاد المعاد ٥/ ٢١٤، وذكره أيضاً ابن مفلح في المبدع شرح المقنع ٧/ ٢٥٤ من رواية حنبل وقال: ذكره أبو بكر في كتابه الشافي، وانظر نصب الراية للزيلعي ٣/ ٢٢٣، وتلخيص الحبير ٣/ ٢١١.

(٤) هو الإمام الحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث بن شداد السجستاني أحد أئمة الحديث

أظنه الغضب[1] ، والشافعي سمىٰ نذر اللّجاج والغضب نذر الغَلْق[2] ، وذلك لأن الغضبان قد انغلق عليه باب القصد والتمييز[3] بشدة غضبه ، وإذا كان [٣٦٧/ ب] الإكراه غَلْقا فالغضب الشديد أولىٰ[4] أن يكون غَلْقا. وكذلك السكرغَلْق أيضاً ، والجنون غلق. فالغلق والإغلاق كلمة[5] جامعة لمن انغلق عليه باب القصد والتمييز بسبب من الأسباب [وقد أشبعنا الكلام في هذا في

الكبار ، صاحب السنن ، ولد سنة اثنتين ومائتين بالبصرة وتوفي ـ رحمه الله ـ بالبصرة في شعبان سنة خمس وسبعين ومائتين. انظر : المنتظم لابن الجوزي ٥/ ٩٧ ، وطبقات الحنابلة للقاضي ابن أبي يعلىٰ ١/ ١٥٩ ، وسير أعلام النبلاء ١٣/ ٢٠٣.

(١) ذكره أبو داود بعد سياقه للحديث السابق في سننه ٢/ ٦٤٣. وتفسير الإغلاق بالغضب أحد الأقوال في ذلك ، والقول الآخر أن المقصود به هو الإكراه ، وهو تفسير ابن قتيبة والخطابي وابن الجوزي وابن الأثير وقيل : هو التضييق فسره به أبو عبيد. انظر : في ذلك تلخيص الحبير ٣/ ٢١٠ ، ومعالم السنن للخطابي ٣/ ١١ ، وغريب الحديث لابن الجوزي ٢/ ١٦١ ، والنهاية لابن الأثير ٣/ ٣٧٩ ، واختار ابن القيم هنا وكذا في أعلام الموقعين ٤/ ٥٠ ، وإغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان ص٢٨ ، ٢٩ ، وزاد المعاد ٥/ ٢١٤ ، أن الإغلاق يعم جميع ذلك وغيره وهو كل من انغلق عليه طريق قصده وتصوره كالسكران والمجنون والمبرسم والمكره والغضبان وقال : هو مقتضىٰ تبويب البخاري ، ومقتضىٰ كلام الشافعي ، وقال أيضاً : هو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر : تهذيب السنن مع معالم السنن للخطابي ٣/ ١١٧.

(٢) انظر : روضة الطالبين للنووي ٣/ ٢٥٤.

(٣) في ط : « التميّز ».

(٤) أولىٰ : ساقطة من ج.

(٥) في أ ب حـ : « كله ».

كتابنا المسمىٰ إغاثة اللهفان في طلاق الغضبان][1].

* * *

(١) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل وأثبته من جميع النسخ و«ط» وهذا الكتاب مطبوع باسم إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان. طبع في مطبعة النهضة الحديثة بمصر بلا تاريخ بتحقيق محمد جمال الدين القاسمي، وطبع أيضاً في المكتب الإسلامي عام ١٤٠٦هـ بتحقيق محمد عفيفي. انظر ابن القيم حياته وآثاره، د. بكر أبو زيد ١٣٤.

فصل

من أسباب السكر حب الصور وغيرها

ومن أسباب السكر: حب الصور وغيرها[1]. سواء كانت مباحة أو محرمة. فإن الحب إذا استحكم وقوي، أسكر صاحبه، وهذا مشهور في أشعارهم وكلامهم كما قال الشاعر:

سُكران سُكر هوىٰ وسكر مُدامة[2] ومتىٰ إفاقة من به سُكران[3]

وقال آخر من أبيات:

تسقيك من عينها خمراً ومن يدها خمراً فما لك من سُكْرين من بُدّ؟

---

(١) محبة الصور والتعلق بها تفوت محبة ما هو أنفع للعبد فالتعلق بها شهوة: يورث ولهان القلب وانصرافه جملة إلىٰ المحبوب، وتتبعه الجوارح تحقيقاً لمطلوبه وتنفيذاً لرغبته، وكم في تعلق المرء بصورة محبوب من معشوق أو فنان مغنٍ أو رياضي مشهور من نقصان العبودية لله رب العالمين، وضعف محبته، والإقبال عليه. والتعلق بها شبهة: يورث التعظيم والتقديس. وهل كان شرك قوم نوح إلا بسبب تعظيم الصور وتعليقها. نسأل الله السلامة والاستقامة. انظر في التعلق بالصور: الجواب الكافي لابن القيم ٢١٦ وما بعدها، وروضة المحبين ١٦٧.

(٢) المدُامة والمدُام: الخمر أي هو سكران من الخمر وسميت مُدامة لإدامتها في دِنّ الخمر زماناً حتىٰ سكنت وقيل غير ذلك. انظر: لسان العرب ١٢/ ٢١٤ (دوم)، والقاموس المحيط ص١٤٣٢ (دوم).

(٣) القائل هو الشاعر عبدالسلام الكلبي المعروف بديك الجن، من شعراء العصر العباسي. انظر: ديوانه ١٣٣، وذكره ابن عربي في الفتوحات المكية ٤/ ٣٢٤ والقشيري في الرسالة ١٥٤.

لي سكرتان وللنّدمان[1] واحدةٌ   شيء خُصصتُ به من بينهم وحْدي[2]

وفي المسند عن النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - : « حبك الشيء يُعمىٰ ويُصم »[3] ، أي يعمىٰ عن رؤية مساوئ المحبوب. ويُصم عن سماع العذل واللوم. وإذا تمكن واستحكم[4] أعمىٰ قلبه وأصمه بالكلية. وهذا

---

(١) الندمان والنديم هو الجليس علىٰ الشراب ، ثم استعمل علىٰ كل جليس. وجمع ندمان ندامىٰ وقيل: المنادمة مقلوبة من المدامنة ، لأنه يُدْمِنُ شرب الشراب مع نديمه ، والقلب في كلام العرب كثير. انظر: الصحاح للجوهري ٥/ ٢٠٤٠ (ندم) ، ولسان العرب ١٢/ ٥٧٣ (ندم).

(٢) البيتان للشاعر أبي نواس. انظر: ديوانه المطبوع ص٢٧.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/ ١٩٤ من حديث بلال بن أبي الدرداء عن أبيه - رضي الله عنه - عن النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - قال: « حبك الشيء يعمي ويصم » ، وأخرجه أبو داود في الأدب ٥/ ٣٤٦ (٥١٣٠) ، والبخاري في التاريخ الكبير ٢/ ١٠٧ ، والطبراني في مسند الشاميين ٢/ ٣٤٠ ، ٣٤٦ ، والقضاعي في مسند الشهاب ١/ ١٥٧ ، والبيهقي في شعب الإيمان ١/ ٣٦٨ ، وقال: وقد روي هذا موقوفاً. قال المنذري في مختصر سنن أبي داود ٨/ ٣١: « في إسناده بقية بن الوليد وأبو بكر بكير بن عبدالله بن أبي مريم الغساني وفي كل منهما مقال... وروي من حديث معاوية بن أبي سفيان ولا يثبت » وقد ضعفه السخاوي في المقاصد الحسنة ١٨١ ، والشوكاني في الفوائد المجموعة ٢٥٥ ، وأنكرا علىٰ من زعم أنه موضوع؛ كابن الجوزي والصنعاني ، وأشار الشوكاني أن العراقي تعقب من حكم عليه بالوضع؛ بل قال إنه حسن وقال الشيخ عبدالرحمن المعلمي في تحقيقه للفوائد: « ولعله يريد الحسن اللغوي لا الإصطلاحي ، لأن فيه بقية بن الوليد وهو مدلس وابن أبي مريم في عداد المتروكين » وانظر: تخريج العراقي في حاشية إحياء علوم الدين ٣/ ٥٣.

والحديث ضعفه أيضاً الألباني في ضعيف الجامع ٣/ ٩١ ، وفي السلسلة الضعيفة ٤/ ٣٤٨.

(٤) في أ ب حـ غ ط: « واستمكن ».

أبلغ من السكر. فإذا انضم إلىٰ سكر المحبة فرحة الوصال: قوي السكر وتضاعف. فيخرج صاحبه عن حكم العقل وهو لا يشعر. وأكثر ما ترىٰ من عربدة العاشق المواصل وتخليطه: هو من هذا السكر. ولكن لما ألف الناس ذلك، واشتركوا فيه: لم ينكروه. وإنما ينكره من كان خارجاً عنه. فإذا أفاقوا بين الأبواب[1] علموا حينئذ أنهم كانوا في سكرتهم يعمهون.

فصل

من أقوى أسباب السكر سماع الأصوات المطربة

ومن أقوىٰ أسباب السكر، الموجبة له: سماع الأصوات المطربة. لا سيما إن كانت من صورة مستحسنة. وصادفت محلاً قابلاً. فلا تسأل عن سكر السامع. وهذا السكر يحدث عندها من جهتين:

إحداهما: أنها في نفسها توجب لذة قوية ينغمر معها العقل.

الثانية: أنها تحرك النفس إلىٰ نحو محبوبها وجهته، كائنا ما كان. فيحصل بتلك الحركة والشوق والطلب - مع التّخيل للمحبوب، وإحضاره في النفس، وإدناء صورته إلىٰ القلب، واستيلائها علىٰ الفكر - : لذةٌ عظيمة تقهر العقل، فتجتمع لذة الألحان، ولذة الأشجان. فتسكر[2]

(١) في باقي النسخ وط: «الأموات».

(٢) في ج ب: «فسكر».

الروحُ سكراً عجباً[1] ، أطيب[2] وألذ من سكر الشراب ، وتحصل به نشوةٌ ألذُّ من نشوة الشراب.

ومن ههنا استشهد الشيخ علىٰ « السكر » بقول موسىٰ عليه السلام لما سمع كلام الربِّ جل جلاله: ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ﴾ [الأعراف:١٤٣] ، وقد ذكر الإمام أحمد وغيره: أن الله سبحانه وتعالىٰ يقول يوم القيامة لداود « **مجدني بذلك الصوت الذي كنت تمجدني به في الدنيا. فيقول: يا رب ، كيف ؟ وقد أذهبته المعصية ؟ فيقول الله تعالىٰ: أنا أرده عليك. فيقوم عند ساق العرش ويمجده. فإذا سمع أهل الجنة صوته استفرغ نعيم أهل الجنة** »[3] ، وأعظم من ذلك: إذا سمعوا كلامَ الرب جل جلاله

---

(١) في باقي النسخ وط: « عجيباً ».

(٢) في ط: « أقوىٰ ».

(٣) عزاه المصنف للإمام أحمد وفي حادي الأرواح ١٧٦ صرح بأنه عنده في الزهد ولم أجده فيه ولا في المسند ، وقد أخرجه ابن أبي حاتم بسنده عن مالك بن دينار. انظر: تفسيره المطبوع باسم « تفسير القرآن العظيم » ١٠/ ٣٢٤٠ عند قوله تعالىٰ: ﴿**وإن له عندنا لزلفىٰ...**﴾ [سورة ص:٢٥].

وقال السيوطي في الدر المنثور ٧/ ١٦٧: « أخرجه أحمد في الزهد والحكيم الترمذي وابن المنذر وابن أبي حاتم ».

وأخرجه الدارقطني في الرؤية ١٤٦ ، وعبد بن حميد في مسنده ٢٦٨.

وعزاه المنذري في الترغيب والترهيب ٤/ ٥٠٦ إلىٰ ابن أبي الدنيا من حديث ابن عمر مرفوعاً

وخطابه لهم منه إليهم بلا واسطة. وقد ذكر عبد الله[1] بن أحمد في كتاب السنة أثراً في ذلك «كأن الناس يوم القيامة لم يسمعوا القرآن إذا سمعوه من الرحمن جل جلاله»[2].

وإذا انضاف إلىٰ ذلك: رؤيتُهم وجهَه الكريم - الذي تُغْنيهم لذةُ رؤيته عن الجنة ونعيمها - فأمر لا تدركه العبارة، ولا قليلا من كثير. وهذه صفة[3] لا تلج كل أذن، وصيِّب لا تحييٰ به كل أرض. وعين لا يشرب منها كل وارد، [وسماع لا يطرب عليه [٣٦٨/ أ] كل سامع][4]. ومائدة لا

إلىٰ النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - وقال: وفي إسناده من لا أعرفه الآن. وذكره ابن حجر في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية ٤/ ٤٠٥، وعزاه لمسند ابن حميد، وقال: أحمد بن يونس (وهو أحد رجال الإسناد) قلت لأبي شهاب: حديث خالد بن دينار في ذكر الجنة مرفوع؟ قال: نعم.

(١) هو عبدالله بن الإمام أحمد بن حنبل بن هلال الشيباني المروزي البغدادي، ولد سنة ثلاث عشرة ومائتين طلب الحديث وسمع من أبيه المسند والتفسير والتاريخ والناسخ والمنسوخ، له مؤلفات كثيرة، من أشهرها: كتابه السنة وزيادات المسند، وزيادات الزهد، وكتاب العلل، توفي - رحمه الله - سنة ٢٩٠هـ في جمادىٰ الآخرة.

انظر: الجرح والتعديل ٥/ ٧، وطبقات الحنابلة ١/ ١٨٠، وشذرات الذهب ٢/ ٢٠٣.

(٢) انظر: السنة لعبدالله بن الإمام أحمد ١/ ٤١٧، ١٤٨، قال حدثني أبو معمر حدثنا وكيع عن موسىٰ بن عبيدة عن محمد بن كعب القرظي قال: «كأن الناس... الخ».

وفيه موسىٰ بن عبيدة بن نشيط. قال ابن حجر في التقريب ٥٥٢: «ضعيف».

(٣) في أ ب ج غ ط: «فهذا صوت لا يلج».

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من أ ب ج غ.

يجلس عليها طفيلي. فلنرجع إلىٰ ما نحن بصدده. فنقول:

السكر سببه اللذة القاهرة للعقل

«السكر» سببُه اللذّةُ القاهرةُ للعقل، وسبب اللذة: إدراكُ المحبوب. فإذا كانت المحبةُ قوية، وإدراكُ المحبوب قويًا: كانت اللذة بإدراكه تابعة لقوة هذين، فإن[1] كان العقل قويا مستحكما: لم يتغير لذلك. وإن كان ضعيفاً: حدث السكر المخرج له عن حكمه. فقد يضاف إلىٰ قوة الوارد. وقد يضاف إلىٰ ضعف المحل. وقد يجتمع الأمران.

قال صاحب المنازل: «**وَعُيُونُ الفنَاءِ[2] لاَ تَقبَلُهُ. وَمَنَازِلُ العِلـمِ لاَ تَبْلُغُهُ**».

لما كان الفناء يُفني من العبد كل ما سوىٰ مشهوده. ويفني معاني كل شيء، وكان السكر كما حده: بأنه سقوط التمالك في الطرب، كان في السكران بقيةٌ طرِبَ بها. وأحسّ[3] بها بطربه؛ بحيث لم يتمالك في الطرب. و «الفناء» يأبىٰ ذلك[4]. فحقائقه لا تقبل السكر.

والحاصل: أن « الفناء » استغراق محض. و «السكر» معه لذة وطرب

---

(١) في أ ب حـ غ ط: « فإذا ».

(٢) في متن المنازل: « فإن عيون الفناء » ٩٧.

(٣) في ق: « وأحسن بها ».

(٤) في ب حـ غ: « لذلك ».

لا يتمالك صاحبها، ولا يقدر أن يعبّر[1] عنها.

والمقصود: أن السكر ليس من أعلىٰ مقامات العارفين الواصلين. لأن أعلىٰ مقاماتهم: هو «الفناء» عنده. فمقامهم لا يقبل السكر.

قوله: «**وَمَنَازِلُ العِلمِ لاَ تَبْلُغُهُ**»، صحيح، فإن علم المحبة والشوق والعشق شيء، وحال المحبة شيء آخر. والسكر لا ينشأ من علم المحبة، وإنما ينشأ من حالها. فكأنه يقول: [السكر صفة وحالة تعرض[2] لمن مقامه فوق مقام العلم، ودون مقام الشهود والفناء. وهو مختص بالمحبة؛ لأن المحبة هي آخر منزلة يلتقي فيها مقدمة العامة - وهم أهل طور العلم - وساقة الخاصة - وهم أهل طور الشهود والفناء - فالبرزخ الحاصل بين المقامين: هو مقام المحبة، فاختص به السكر][3].

فصل

للسكر ثلاث علامات

قال: «**وَلِلسُّكرِ ثَلاَثُ عَلاَمَاتٍ: الضِّيقُ عَنَ الاشتِغَالِ بِالخَبَرِ، والتَّعظِيمُ قَائِمٌ. واقتِحَامُ لُجَّةِ الشَّوقِ، والتَّمَكُّنُ دَائِمٌ. والغَرَقُ فِي بَحْرِ السُّرُور، وَالصَّبرُ هائِمٌ**».

(١) في أ ب حـ غ: «يفنىٰ».

(٢) في أ ب حـ غ ق ط: «نقص».

(٣) ما بين المعقوفين من شرح التلمساني ٢/ ٥٤٠.

يريد: أن المحب تشغله[1] شدة وجده بالمحبوب، وحضور قلبه معه. وذوبان جوارحه من شدة الحب عن سماع الخبر عنه. وهذا الكلام ليس علىٰ إطلاقه، فإن المحب الصادق أحب شيء إليه الخبر عن محبوبه وذكره. كما قال عثمان ابن عفان[2] ـ رضي الله عنه ـ: «لو طهُرت قلوبُنا لما شَبِعتْ من كلامِ الله»[3]، وقال بعض العارفين: كيف يشبعون من كلام محبوبهم، وهو غاية مطلوبهم[4]؟

والذي يريده الشيخ وأمثاله بهذا الكلام: أن المحبَّ الصادقَ يمتلئ قلبُه بالمحبة. فتكون هي الغالبة عليه. فتحمله غلبتها وتمكنها علىٰ أن لا يغفل عن محبوبه. ولا يشتغل قلبُه بغيره ألبتة. فيسمع من الفارغين ما ورد

---

(١) في ق: «شغله».

(٢) هو الصحابي الجليل عثمان بن عفان بن أبي العاص القرشي أمير المؤمنين وثالث الخلفاء الراشدين، ولد بعد الفيل بست سنين، وأسلم علىٰ يد أبي بكر، وزوّجه النبيُّ ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ بنته رقية، وحين ماتت زوّجه أختها أمّ كلثوم فلقب بذي النورين، بويع بالخلافة سنة ٢٣، ومات سنة ٣٥ وعمره ٨٢ سنة.

انظر: أسد الغابة ٣/ ٣٧٦، والإصابة ٦/ ١٩١، وتاريخ الخلفاء للسيوطي ١٤٧.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في الزهد ١٨٨ عن أبي معمر عن سفيان بن عيينة عن عثمان ـ رضي الله عنه ـ وابن المبارك في الزهد ٣٩٩، وأبو نعيم في الحلية ٧/ ٣٠٠ جميعهم عن سفيان عن عثمان وسنده منقطع، وذكره الغزالي في الإحياء ١/ ٤٤٦ عن عثمان وحذيفة رضي الله عنهما.

(٤) انظر: نحوه في إحياء علوم الدين ١/ ٤٣٩.

في حق المحبين. ويسمع منهم أوصاف حبيبه والخبر عنه ، فلا يكاد يقدر[1] علىٰ أن يسمع ذلك أبداً. لضيق قلبه عن سماعه من قلب غافل. وإلا فلو سمع هذا الخبر ممن هو شريكه في شجوه وأنيسه في طريقه ، وصاحبه في سفره: لما ضاق عنه. ولا اتّسع له غاية الاتساع[2] فهذا وجه.

---

(١) في ط: « يصبر ».

(٢) ظاهر تأويل ابن القيم لكلام الهروي أن المقصود ضيق صدر العارف أن يسمع خبر محبوبه من متحدث به وقلبه غافل عنه؛ ولكن الاشتغال بالخبر يشمل سماعه والاستماع إليه ، والعناية به ومدارسته. وحال كثير من الصوفية كما تقدم أنهم يعتبرون الاشتغال بالعلم حجاباً كما يقول أبو يزيد البسطامي: « أشد المحجوبين عن الله ثلاثة: الزاهد بزهده ، والعابد بعبادته ، والعالم بعلمه » واعتبر بعضهم طلب الحديث والخبر بأنه ركون إلىٰ الدنيا فيقول: « إذا طلب الرجل الحديث أو سافر في طلب المعاش أو تزوج فقد ركن إلىٰ الدنيا ».

انظر: مظاهر الإنحراف عند الصوفية تأليف إدريس محمود إدريس ١/ ٩٦.

ويقول أبو بكر الوراق: « آفة المريد ثلاث: التزويج وكتابة الحديث والأسفار » .

ويقول الجنيد: « إذا لقيت الفقير - أي الصوفي - فالقه بالرفق ولا تلقه بالعلم؛ فإن الرفق يؤنسه والعلم يوحشه».

ويقول أيضاً: « المريد الصادق غني عن علم العلماء » ، ويقول أيضاً: « إذا أراد الله تعالىٰ بالمريد خيراً أوقعه إلىٰ الصوفية ومنعه صحبة القراء » ذكر هذه الأقوال القشيري في الرسالة ص٣٥٢، ٣٥٢، ٤٥٩.

وانظر في آخر كتاب القشيري في وصاياه للمريدين الإزراء بالفقهاء والمحدثين؛ بل جعلوا أدوات العلم ووسائله عورة يجب أن تستر ، فقد ذكر ابن الجوزي في تلبيس إبليس ٣٩٩ عن أبي سعيد الكندي قال: كنت أنزل رباط الصوفية وأطلب الحديث في خفية بحيث لا يعلمون

ووجه ثان، وهو: أن السكران بالمحبة قد امتلأ قلبه بمشاهدة المحبوب. فاجتمعت قوىٰ [٣٦٨/ ب] قلبِه وهمِّه وإرادتِه عليه. ومعاني الخبر فيها كثرة، وانتقال من معنىٰ إلىٰ معنىٰ. فقلبه يضيق في هذه الحال عنها حتىٰ إذا صحا اتسع قلبه لها.

قوله: « وَالتَّعظِيمُ قَائِمٌ » أي ضيق قلبه عن اشتغاله بالخبر ليس اطراحاً له ورغبة عنه. كيف؟ وهو خبر عن محبوبه وارد منه؟ بل لضيقه في تلك الحال عن الاشتغال به، وتعظيمه قائم في قلبه. فهو مشغول بوجده وحاله عما يفرقه عنه. وهذا يحسن إذا كان المشتغل به أحب إلىٰ حبيبه من المشتغل عنه. فأما إذا كان ما أعرض عنه أحب إلىٰ الحبيب مما

فسقطت الدواة يوماً من كمي فقال لي بعض الصوفية: « استر عورتك »، وقال أبو يزيد البسطامي ناعياً علىٰ علماء الشريعة: « مساكين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت ». انظر: الفتوحات المكية لابن عربي ٣٦٥.

وقال الحسين الصفّار: كان بيدي محبرة فقال لي الشبلي: غيّب سوادك عني يكفيك سواد قلبك وقال: إذا خاطبوني بعلم الورق برزت عليهم بعلم الخرق. انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي ٣٩٩، وفيه فصل نافع في تلبيس إبليس علىٰ الصوفية في ترك العلم من ص٣٨٩ - ٤٠١، وغاية ما تفسر به هذه الحكايات والمقالات من قبل متأخري الصوفية أو ممن يعتذر لهم: أن مرادهم بذلك العلم الظاهر الذي لا ينتفع به صاحبه، وإنما غاية قصده التزين بالرواية وترك الدراية، ومحبة الشهرة، وقصد المال والمنصب، وقد أشار إلىٰ ذلك بعضهم كالهجويري في كشف المحجوب ٢٠٣ وما بعدها، والسراج الطوسي في كتاب اللمع ٣١ وما بعدها، والغزالي في الإحياء ١/ ٤٤٠.

اشتغل به: فشرع المحبة يوجب عليه إيثار أعظم المحبوبين إلىٰ حبيبه، وإلا كان مع نفسه ووجده ولذته.

قوله: «وَاقتِحَامُ لُجَّةِ الشَّوقِ وَالتَّمكُّنُ دَائِمٌ» اقتحام لجة الشوق: هو ركوب بحره، وتوسطه. لا الدخول في حاشيته وطرفه، و «التمكن» المشار إليه: هو لزوم أحكام العلم من العمل به. ولزوم أحكام الورع، والقيام بالأوراد الشرعية. فلزوم ذلك ودوامه علامة صحة الشوق.

قوله: «وَالغَرَقُ فِي بَحرِ السُّرُورِ، والصَّبرُ هَائِمٌ» أي يكون المحب غريقاً في بحر السرور، لا يفارقه السرور[1]، ومن ذاق مقام المحبة عرف صحة ما يقوله الشيخ، فإن نعيم المحبة في الدنيا رقيقة ولطيفة من نعيم الجنة في الآخرة، بل هو جنة الدنيا. فما طابت الدنيا إلا بمعرفته[2] ومحبته. ولا الجنة إلا برؤيته ومشاهدته. فنعيمُ المحبّ دائمٌ، وإن مُزِج بالآلام أحياناً. فلو عرف المشغولون بغير الحق سبحانه ما فيه أهلُ محبتِهِ، وذكرِه ومعرفتِه من النعيم: لتقطعت قلوبُهم حسرات، ولعلموا أن الذي حصّلوه لا نسبة له إلىٰ ما ضيعوه وحرموه.

---

(١) في باقي النسخ زيادة: «حتىٰ كأنه بحر قد غرق فيه: فكما أن الغريق لا يفارقه الماء كذلك المحب لايفارقه السرور».

(٢) في ط: «بمعرفة الله».

كما قيل:

ولا خير في الدنيا ولا في نعيمِها وأنت وحيد مفرد غيرُ عاشق[1]

وقال الآخر:

وما الناس إلا العاشقون ذوو الهوىٰ ولا خـير فيمن لا يحب ويعشق[2]

وقال الآخر:

هل العيش إلا أن تروح وتغتدي وأنت بكأس العشق في الناس نَشْوان[3]

وقال الآخر:

وما تَلِفَتْ إلا مـن العشـق مهْجَتي وهل طاب عيشٌ لامرئ غير عاشق؟[4]

وقال الآخر:

وما سرّ ني أني خليٌّ من الهوىٰ ولو أن لي ما بين شرق ومغْرِب[5]

---

(١) ذكره ابن القيم في روضة المحبين ١٧٥ ، وفي الجواب الكافي ٢٨٢ ، ولم ينسبه لأحد وذكره مغلطاي في الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين ١/ ٦٤ غير منسوب.

(٢) للعباس بن حنيف. انظر ديوانه ٢٢٢ ، ونسبه له ابن القيم في روضة المحبين ١٧٥ .

(٣) لم أجده ، وذكره ابن القيم في روضة المحبين ١٧٥ غير منسوب.

(٤) ذكره ابن القيم في الروضة ١٧٦ ، ومغلطاي في الواضح المبين ١/ ٦٤ غير منسوب.

(٥) أورده ابن القيم في الروضة ١٧٦ ، وذكره ابن حجلة المغربي في كتاب ديوان الصبابة ٢٥ ، ومغلطاي في الواضح المبين ١/ ٦٤ غير منسوب.

وقال الآخر:

ولا خير في الدنيا بغير صبابـة ولا في نعيـمٍ ليس فيه حبيـبُ[١]

وقال الآخر:

وما طابـت الدنيا بغيـر محبـة وأيُّ نعيـم لامرئ غيرِ عاشـق[٢]

وقال الآخر:

اسْكُـن إلىٰ سَكَـن تلـذُّ بحبِّـه ذهب الزمـانُ وأنت مُنْفردٌ به[٣]

وقال الآخر:

إذا لم تـذقْ في هذه الدّارِ صبوةً فموتـُك فيها والحيـاة سـواء[٤]

وقال الآخر:

ومـا ذاق طعمَ العيش من لم يكُنْ له

حبيبٌ إليـه يَطْمـئنُّ ويسكـنُ[٥]

---

(١) أورده ابن القيم في الجواب الكافي ص٢٦٤ ، وفي روضة المحبين ١٧٦ غير منسوب ، وذكره صاحب ديوان الصبابة ٢٦ ، ومغلطاي في الواضح المبين ص٦٤ غير منسوب.

(٢) لم أجده وذكره ابن القيم في الروضة ١٧٦.

(٣) القائل بشار بن برد وأوله: فاسكن إلىٰ سكن تسر به. انظر: ديوان بشار بن برد ٣/ ٦٢ ، شرح محمد الطاهر بن عاشور.

(٤) أورده صاحب ديوان الصبابة ٢٦ غير منسوب وذكره ابن القيم في الروضة ١٧٧.

(٥) لم أجده وذكره ابن القيم في الروضة ١٧٧.

وقال الآخر:

ولا خيرَ في الدنيا إذا أنت لم تــزرْ حبيباً ولا وَافىٰ إليـك حبيـبُ[1]

قال الآخر:

يزور فتنْجَلي عني همُومــي لأنَّ جَلاءَ حُزْنــي في يــدَيْـه

ويمضي بالمسرَّة حين يمضي لأنَّ حَوَالــتي فيهــا عليــه[2]

[٣٦٩/ أ] وقال أبو المنجاب[3]: رأيت في الطواف فتىٰ نحيف الجسم، بيِّن الضعف. يلوذ ويتعوذ. وينشد:

وددت بــأن الحــبَّ يجُمــع كلُّـه

فيُقــذَف في قلبي، وينغلق الصــدرُ

ولا ينقضي ما في فؤادي من الهوىٰ

ومن فَرَحي بالحبِّ أو ينقضي العمرُ[4]

---

(١) البيت للأقرع بن معاذ نسبه له ابن القيم في الروضة ص١٧٧، والأنطاكي في تزيين الأسواق بتفضيل أشواق العشاق ٤٤، وكذا مغلطاي في الواضح المبين ٦٦، ويُروَىٰ أيضاً لقيس بن الملوّح المشهور (بمجنون ليلىٰ) انظر: ديوانه ٤٣، وآخر الشطر الثاني:

ولم يطرب إليك حبيب

(٢) القائل إبراهيم بن أحمد بن محمد المعالي المتوفىٰ سنة ٧٠٣، انظر: أعيان العصر، وأعوان النصر لصلاح الدين الصفدي ١/ ٥٢.

(٣) لم أقف له علىٰ ترجمة.

(٤) ذكره في الروضة ١٧٨، وابن حجلة في ديوان الصبابة ٢٧.

والأخبار عن[1] المحبين وأشعارهم في ذلك أكثر من أن تحصىٰ[2].

---

(١) في ط: « في ».

(٢) لقد اشتهر عن الصوفية السماع والتلذذ والطرب بالأصوات الجميلة حيث نظموا في ذلك أبياتاً وقصائد في الحب وذكر العشق والمعشوق؛ فيطربون ويتمايلون حتىٰ يحصل لهم سكر اللذة من شدة مواجيدهم ، والذي أحب أن أوضحه هنا هو السر الذي جعلهم يبالغون في وصف النساء والتشبيب بهن؛ فعوامهم يظنون أن ذلك لمجرد إظهار عواطف المحبة ، وقد يعتقدون أنهم يباح لهم ما لا يباح لغيرهم عند شدة الطرب والتواجد ، أما غلاتهم فيقصدون بتلك القصائد والأبيات التي تتغنىٰ بليلىٰ ولبنىٰ وهند وسعاد وزينب: الرمز بذلك إلىٰ الله ، وتحقيق الاتحاد من خلال تحقق الوصل. يقول عنهم الإمام أبو الفضل السكسكي الحنبلي في البرهان في عقائد أهل الأديان ١٠٣ : «يقولون نحن نكني بذلك عن الله عز وجل ونصرّف المعنىٰ إليه وقد ذكر الفقيه موسىٰ بن أحمد [فقيه يماني من الشافعية ت٦٢١هـ] ذلك في الرسالة التي رد بها عليهم وبين فساد مذهبهم فقال في بيت شعر أنشده فيهم:

يكنون عن رب السماء بزينب ... وليلىٰ ولبنىٰ والخيال الذي يسري»

ومن أبرز شعراء الصوفية أهل الوحدة ابن الفارض حتىٰ لقبوه بسلطان العاشقين أو شاعر الحب الإلهي. يقول شيخ الإسلام: « فكانوا ينشدون قصيدة ابن الفارض ، ويتحلون بما فيها من تحقيق الاتحاد العام ، ويرون كل ما في الوجود مجلىٰ ومظهر للحق ، وإذا رأىٰ أحدهم منظراً حسناً أنشد:

يتجلىٰ في كل طرفة عين ... بلباس من الجمال جديد

انظر: منهاج السنة ٥/ ٣٧٢ ، وقد صرحوا بأن شعر العشق هو من الغزل الإلهي ، لهذا لم يقصد به أصحابه الجمال الفني لذاته ، وإنما هو ضرب من التعبير وجدوه أكثر ملاءمة لحقائقهم وتصوير ما تكنه سرائرهم.

يقول أحد الصوفية: أردت ألا أحرم أبناء تلك المعارف... فأودعتها طيّ أشعار في نوع من

هذا وكل منهم معذب بكل محبوب[1] سوىٰ الحق سبحانه - ولو ظفر بوصاله - فما الظن بمن قصرَ حبَّه علىٰ الحبيب الأول ؟ وكلما دعته نفسه إلىٰ محبة غيره تمثل بقول القائل:

نقّل فؤادَكَ حيث شئت من الهوىٰ ... ما الحـبُّ إلا للحـبيب الأوَّلِ[2]

قولـه: « وَالـصَّبرُ هـائِمٌ » أي يكـون غريقـاً في سروره بالمحبـة وصبره مفقود. و « الهيمان »[3] هو التشتت والحيرة.

الغزل. انظر الجوهر النفيس للحفناوي ١٩ ، وقال اليافعي: » قد أكثروا من ذكر ليلىٰ وسلمىٰ ، وغيرهما تستراً وكناية عن الحبيب «. الإرشاد والتطريز لليافعي ص٧٣ ، ويقول ابن عربي: «فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها [أي الذات الإلهية] أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني ، ولم أزل في هذا الجزء علىٰ الإيماء إلىٰ الواردات الإلهية ». انظر: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق لابن عربي ص٤ ، ٥. ويقول التلمساني كما في الديوان ١٠٢:

كم ذا تموّه بالغـرام وتستـر ... صرّح ودعهـم يعذلوا أو يعـذروا

ويقول النابلسي في الديوان ٢/ ١٢٠:

وليلىٰ ولبنىٰ في البرية قصدهم ... وما قصدهم ليلىٰ وما قصدهم لبنىٰ

وانظر كتاب ابن الفارض والحب الإلهي ، د. مصطفىٰ حلمي ١٤٤ وما بعدها.

(١) في ب ط: « بمحبوبه » ، وفي أ ج: « بمحبوب ».

(٢) البيت لأبي تمام. انظر: ديوان أبي تمام شرح الخطيب التبريزي ٣/ ٣٠٣.

(٣) الهائم: هو المتحير وهام في الأمر تحير فيه ، ويطلق أيضاً علىٰ الذاهب علىٰ وجهه عشقاً ، ومصدر هام: هيماً وهياماً وهيماناً... والهُيام: كالجنون من شدة العشق ، والوجد. انظر: اللسان ١٢/ ٦٢٦ (هيم).

قوله: «**وَمَا سِوَىٰ هَذَا فَحَيرَةٌ تَنحُلُ اسمَ السُّكرِ جَهلاً، أَو هَيَمَانٌ يُسَمَّىٰ باسمِهِ جَوراً**» يقول: وما سوىٰ ما ذكرناه من العلامات الثلاث -وإن كان من المحبة- إلا أنه لا ينبغي أن يسمىٰ سكراً، مثل الحيرة[1]. فإنها تعطىٰ اسم «السكر» عند الجهال. ومثل « الهيمان » فإنه يسميه من لايعرف السكر سكراً. وذلك جور وخروج عن التحقيق، وعدول عن الصواب.

قوله: « **وَمَا سِوَىٰ ذَلِكَ فَكُلُّهُ يُنَاقِضُ[2] البَصَائِرَ، كسُكْرِ الحِرصِ، وَسُكرِ الجَهلِ، وَسُكرِ الشَّهوَةِ** »، أي هذه الأنواع من «السكر» أنواع مذمومة، تناقض البصائر. فسكر الحرص: ينشأ من شدة الرغبة في الدنيا، وعدم الزهد فيها. فالحريص عليها سكران في صورة صاح. وكذلك سكر الجهل. فإن الجهل جهلان: جهل العلم، وجهل العمل. فإذ تحكم الجهلان فلا تسأل عن سكر صاحبهما. وكذلك سكر الشهوة. فإن لها سكراً أشد من سكر الخمر. وكذلك سكر الغضب. وسكر الفرح. وكذلك سكر السلطان والرئاسة. فإن للرئاسة سكراً وعربدة لا تخفىٰ. وكذلك الشباب له سكرة قوية، وهو[3] شعبة من الجنون. وكذلك

---

(١) في ط وباقي النسخ سوىٰ ج: « الحياة ».

(٢) في متن المنازل ٩٨: « نقائص البصائر ».

(٣) في ط: « وهي ».

الخوف. له سكرة تحول بين الخائف وبين حكم العقل.

سكــراتٌ خمْــسٌ إذا مُنِّي بهــا[1] صــار ضحكــةً للزمـــان
سكرة الحرص والحداثة والعشْق وسكــر الشَّراب والسُّلطان[2]

وآخر ذلك كله: سكرة الموت التي تـأتي بـالحق: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُواْ كُلُّ نَفْسٍ مَّآ أَسْلَفَتْۚ وَرُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّۖ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ [يـونس: ٣٠].

* * *

(١) في ج ق ط: «إذا مني بالمرء بها... ».

(٢) ذكرهما التلمساني في شرحه ٢/ ٥٤٢، ولم ينسبهما.

فصل

منزلة الصحو

قال صاحب المنازل:

«بَابُ الصَّحْو[1] قَالَ اللهُ تعَالَىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣]».

وجه استدلاله بإشارة الآية[2]: أن الله سبحانه إذا تكلم بالوحي صَعقت الملائكة، وأخذهم شبه الغَشْي من تكلم الرب جل جلاله. فإذا كُشِفَ الفزعُ عن قلوبهم، وجَلِّيَ[3] عنها، وأفاقوا من ذلك الغَشْي، قال بعضهم لبعض: ماذا قال ربكم؟ فيستخبر أهل كل[4] سماء مَنْ يليهم. حتىٰ ينتهي الأمر إلىٰ أهل السماء السابعة. فيسألون جبريل: يا جبريل، ماذا قال ربنا؟

---

(١) الصحو في اللغة يأتي علىٰ عدة معان. قال في اللسان ١٤/ ٤٥٣ (صحو): «والصحو: ذهاب الغيم ... والصحو: ذهاب السكر وترك الصبا والباطل»، وعند القوم يعرفه القشيري في الرسالة ١٥٣ بقوله: «الصحو: رجوع إلىٰ الإحساس بعد الغيبة»، وفي معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ٣٥٧: «الصحو: صفو الشهود عن البقية».

ويشير السهروردي في عوارف المعارف ٤٧٧ إلىٰ أن الصحو: هو العود إلىٰ ترتيب الأفعال وتهذيب الأقوال.

(٢) في غ حـ: «بالآية».

(٣) في باب النسخ وط: «وخلىّ».

(٤) في أ ب حـ غ ط: «كل أهل سماء».

فيقول: قال الحق. وهو العلي الكبير[1].

قال: « الصَّحوُ: فَوقَ السُّكرِ . وَهُوَ يُنَاسِبُ مَقَامَ البَسْطِ . وَالصَّحْوُ: مَقَامٌ صَاعِدٌ عَنِ الانتِظَارِ ، مُغنٍ عَنِ الطَّلَبِ ، طَاهِرٌ مِنَ الحَرَجِ. فَإِنَّ السُّكرَ إِنَّمَا هُوَ [٣٦٩/ ب] فِي الحَقِّ. وَالصَّحْوُ: إنماً هُوَ بِالحَقِّ. وَكُلُّ مَا كَانَ فِي عَينِ

(١) يشير إلىٰ حديث النواس بن سمعان ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم : «إذا أراد الله تعالىٰ أن يوحي بالأمر تكلم بالوحي أخذت السموات منه رجفة أو قال رعدة شديدة خوفاً من الله عز وجل ، فإذا سمع ذلك أهل السموات صعقوا وخروا لله سجداً فيكون أول من يرفع رأسه جبريل... الحديث ». أخرجه ابن جرير في التفسير ٢٢/ ٦٣ ، والطبراني في مسند الشاميين ١/ ٣٣٦ ، والبيهقي في الأسماء والصفات ٢٦٤ ، وابن خزيمة في التوحيد ١/ ٣٤٨ ، وابن أبي عاصم في السنة ١/ ٢٢٧ ، والمروزي في تعظيم قدر الصلاة ١/ ٢٣٦ ، والآجري في الشريعة ٢٩٤ ، جميعهم من حديث نعيم بن حماد عن الوليد بن مسلم ، والحديث في سنده نعيم بن حماد المروزي ، مات سنة ٢٢٨ قال ابن أبي حاتم: قال أبي: محله الصدق. الجرح والتعديل ٨/ ٤٦٣ ، وتكلم فيه جماعة وقبله آخرون ، قال ابن حجر في التقريب ٥٦٤: « صدوق يخطئ كثيراً... » ، والحديث ضعفه الألباني في تخريج السنة ١/ ٢٢٧ لضعف نعيم بن حماد. ولكنه لم ينفرد به عن الوليد بن مسلم ، فقد أخرج الحديث أبو الشيخ في كتاب العظمة ٢/ ٥٠١ من طريق عمرو بن مالك الراسبي وهو أبو عثمان البصري. قال ابن حجر في التقريب ٤٢٦: « ضعيف من العاشرة » ، والحديث يشهد له روايات متعددة من حديث ابن مسعود وغيره عند ابن خزيمة في التوحيد وابن جرير والبيهقي في الأسماء والصفات وأبو الشيخ في العظمة في المواضع السابقة ، وأوله يشهد له حديث أبي هريرة مرفوعاً: «إذا قضىٰ الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله...».
أخرجه البخاري في التفسير ٨/ ٣٨٠ (٤٧٠١) ، والترمذي في التفسير ٥/ ٣٦٢ (٣٢٢٣).

الحَقِّ لمَ يخلُ مِن حيرَةٍ. لا حيرَةُ الشُّبهَةِ؛ بَل حيرَةٌ في[1] مُشَاهَدَةِ نُورِ العِزَّةِ. وَمَا كَانَ بِالحَقِّ لمَ يخلُ مِن صِحَّةٍ. وَلَم يُخَفْ[2] عَلَيه نَقِيصَةٌ. وَلَم تَتَعَاوَرهُ عِلَّةٌ.

وَالصَّحْوُ: مِن مَنَازِلِ الحَيَاةِ. وَأَودِيَةِ الجَمْعِ وَلَوَائِحِ الوُجُودِ».

الصحو فوق السكر

قوله: «الصَّحْوُ فَوقَ السُّكرِ» يعني: أن السكر يكون في الانفصال. والصحو في الاتصال. وأيضاً فالسكر فناء. والصحو بقاء.

وأيضاً فالسكر غيبة والصحو حضور. وأيضاً فالسكر غلبة. والصحو تمكن. وأيضاً فالسكر كالنوم والصحو كاليقظة.

وبعضهم يفضل مقام «السكر» على مقام «الصحو» ويقال: لولا البقية التي بقيت فيه لما صحا. وينشد متمثلا:

ومهما بقي للصحو فيك بقيَّةٌ

يجد نحوك اللاحي سبيلاً إلىٰ العذل[3]

وهذا غلط محض، لما ذكرنا. نعم «السكر» فوق «صحو الفراغ»[4].

---

(١) في متن المنازل ص٩: «بل الحيرة في مشاهدة»، وفي ط: «بل حيرة مشاهدة».

(٢) في ط: «ولم تخِف».

(٣) البيت للتلمساني انظر ديوانه ٢١٥.

(٤) في باقي النسخ عداج، ق: «الصحو الفارغ».

والسكران بالمحبة خير من الصاحي منها. والصاحي بها خير من السكران فيها.

قوله: «وَهُوَ يُنَاسِبُ مَقَامَ البَسْطِ» وجه المناسبة بينهما: أن الانبساط لا يكون إلا مع الصحو، وإلا فالسكر لا يحتمل الانبساط.

قوله: «وَالصَّحوُ: مَقَامٌ صَاعِدٌ عَنِ الانتِظَارِ»، يعني: انتظار الحضور. فإن الصاحي متمكن في الحضور. ولذلك[1] أشبه مقامُه مقام البسط. فالصحو أعلىٰ من أن يصحبه الانتظار؛ لأن صاحبه قد اتصل. فهو لا ينتظر الاتصال. ولذلك[2] قال: «مُغْنٍ عَنِ الطَّلَبِ» فإن الطالب إنما يطلب الوصول إلىٰ مطلوبه، وهذا قد اتصل. فصحوه مغن له عن طلبه.

وهذا الكلام ليس علىٰ إطلاقه[3]. فإن الطلب لا يفارق العبد ما دامت الحياة تصحبه. نعم صحوه مغن عن طلب حظ من حظوظه. وأما طلب محابِّ محبوبه ومراضيه: فهو أكمل ما يكون لها طلباً.

فإن قيل: مراد الشيخ: أنه مغن عن التوجه والسلوك[4]. فإنه واصل والسالك في الطريق.

---

(١) في ج: «ولهذا».

(٢) في ج: «وكذلك»

(٣) في ج: «ليس علىٰ إطلاق».

(٤) وهو الذي فسره به التلمساني في شرحه. انظر ٢/ ٥٤٤.

قلت: العبد لا يزال في الطريق حتىٰ يلحق بالله[1] تعالىٰ. قال الله تعالىٰ: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩] وهو الموت بإجماع أهل العلم كلهم. قال الحسن: لم يجعل الله لعباده المؤمنين أجلا دون الموت[2].

التقسيم إلى طالب وسالك وواصل صحيح باعتبار وفاسد باعتبار

وتقسيم أبناء الآخرة إلىٰ «طالب» و «سالك» و «واصل»[3] صحيح باعتبار. فاسد باعتبار. فكأنهم جعلوا السير إلىٰ الله تعالىٰ بمنزلة السير إلىٰ بيته. فالناس ثلاثة: طالب للسفر، ومسافر في الطريق، وواصل إلىٰ البيت.

وهذا موضع[4] زلّت فيه أقدام. وضلّت فيه أفهام. ولابدّ من تحقيقه.

فنقول - وبالله التوفيق ومنه الاستمداد - وهو المستعان:

---

(١) في ط: « حتىٰ يلق الله ».

(٢) أخرجه ابن المبارك في الزهد ١/ ١١٦ عن جرير بن حازم قال: سمعت الحسن البصري يقول: « أي قوم: المداومة المداومة؛ فإن الله لم يجعل لعمل المؤمن أجلاً دون الموت » وروىٰ أحمد نحوه في الزهد ٣٨٥ عن وهب بن جرير عن أبيه عن الحسن.

(٣) الطالب: المبتدئ في الطريق كالمريد، والسالك: هو المتوسط في الطريق كالعابد والزاهد، والواصل هو المنتهي كالعارف والقطب. انظر: مصطلحات الصوفية لابن عربي ٧، والمعجم الصوفي للحفني ص١٢١، ١٥٧، ٢٢٥.

(٤) في ق: « وهذا الموضع ».

معنى الوصول إلى الله عند الموحدين والملحدين

هذا المثال غير مطابق. فإن الوصول إلىٰ البيت: هو غاية الطريق. فإذا وصل فقد انقطعت طريقه، وانتهىٰ سفره. وليس كذلك الوصول إلىٰ الله. فإن العبد إذا وصل إلىٰ الله جدّ به[1] سيره، وقوي سفره. فعلامة الوصول إلىٰ الله: الجد في السير، والاجتهاد في السفر. وهذا الموضع هو مفرق الطريقين بين الموحدين والملحدين. فالملحد يقول: السفر وسيلة. والاشتغال بالوسيلة بعد الوصول إلىٰ الغاية بطالة. ومتىٰ وصل العبد سقطت عنه أحكام السفر. وصار كما قيل:

[٣٧٠/ أ] فألقتْ عصاها واستقرَّ بها النوىٰ
كما قـرَّ عيناً بالإيـاب المسافـرُ[2]

ودعي بعض هؤلاء إلىٰ الصلاة، وقد أقيمت، فقال:

يُطالَبُ بالأوراد من كان غافلاً فكيف بقلب كلُّ أوقاته وِردُ[3]؟

---

(١) في ب غ ط: «جذبه».

(٢) البيت لمعقِّر بن أوس بن حمار الأزدي شاعر جاهلي نسبه له ابن دريد في كتاب الاشتقاق ٤٨١، وعبدالقادر البغدادي في خزانة الأدب ٦/ ٤١٣، وابن منظور في لسان العرب ١٥/ ٣٤٧، ونسبه ابن حجر في الإصابة ٣/ ٢٣٤ للصحابي راشد بن عبد ربه السلمي، وقال ذلك ابن بري كما في اللسان ١٥/ ٦٥، وقيل لسليم بن ثمامة الحنفي، ولعل ذلك لشهرة البيت كَثُر تمثل الشعراء به، فتعدّدت نسبته.

(٣) ذكره ابن القيم في أكثر من موضع في المدارج ١/ ٨٦، ٢٤٤، ٣/ ١١٣، ولم يذكر قائله ولم أجد له مصدراً.

وقيل لملحد آخر منهم: لم لا تصلي؟[1]، فقال: أنتم مع أورادكم. ونحن مع وارداتنا. وهؤلاء الذين صاح بهم أئمة الطريق[2]، وأخرجوهم من دائرة الإسلام. وقال بعضهم: نعم وصلوا. ولكن إلىٰ الشيطان، لا إلىٰ الرحمن. وقال آخر: وصلوا، ولكن إلىٰ سقر[3].

فكل واصل إلىٰ الله: فهو طالب له، وسالك في طريق مرضاته.

نعم بداية الأمر الطلب. وتوسطه السلوك. ونهايته الوصول. وسيأتي بيان حقيقة الوصول الذي يشير إليه القوم في الباب الذي يلي هذا. إن شاء الله تعالىٰ.

معنى قول الهروي: مغنٍ عن الطلب

والمقصود: أن قوله: «مُغْنٍ عَنِ الطَّلَبَ» كلام يحتاج إلىٰ تأويل. وحمل علىٰ معنىٰ يصح. فإما أن يحمل علىٰ أنه مغن عن تكلف الطلب.

---

(١) في باقي النسخ و ط: «ألا تصلي».

(٢) أئمة الطريق مصطلح يريد به ابن القيم من يرىٰ أنهم علىٰ نهج السنة والاستقامة من متقدمي الصوفية وقد سمىٰ بعضهم في المدارج ١/ ٣٩ مثل عون بن عبدالله ت ١١٠هـ، وأبي سليمان الداراني ت٢١٥ هـ، ويحيىٰ بن معاذ الرازي ت ٢٥٨، وسهل بن عبدالله ت٢٨٣، والجنيد بن محمد ت ٢٩٧، وأبي عثمان النيسابوري ت ٩٨، وأبي طالب المكي ت٣٨٦.

(٣) روىٰ السلمي في طبقات الصوفية ٣٥٦ عن أبي القاسم الدمشقي قال سمعت أبا علي الروذباري سئل عمن يسمع الملاهي ويقول: هي لي حلال؛ لأني قد وصلت إلىٰ درجة لا يؤثِّر فيّ اختلاف الأحوال فقال: نعم قد وصل لعمري ؛ ولكن إلىٰ سقر. وانظر: الحلية ١٠/ ٣٥٦، الرسالة ١٠٧.

ولا يريد هذا المعنىٰ[١].

وإما أن يحمل علىٰ أنه مغن عن رؤية الطلب[٢]. وهذا أقرب ، ولا يريده.

وإما أن يحمل علىٰ أنه قد وصل إلىٰ مشاهدة الأولية ، حيث تنطوي الأكوان والأسباب. ولا يبقىٰ للطلب تأثير ألبتة. فإنه من عين الجود ، وحصول المطلوب لم يكن موقوفاً عليه ولا به. وإنما هو ممن وجود كل شيء به وحده. فهو الموجد والمعد[٣] والممد. وبيده الأسباب وسببيتها ، وقواها وموانعها ومعارضها. فالأمر كله له وبه. ومصيره كله إليه. فهذا المعنىٰ صحيح في نفسه. ولكن صاحب هذا المقام لا يستغني عن الطلب.

قوله: « **طَاهِرٌ مِنَ الحَرَجِ** » ، أي خال منه ، لا حرج عليه. لأنه قائم بوظائف العبودية في سكره وصحوه.

قوله « **فَإِنَّ السُّكْرَ: إِنَّمَا هُوَ فِي الحَقِّ. وَالصَّحْوُ: إِنَّمَا هُوَ بِالحَقِّ** ».

يريد: أن السكر إنما هو في محبته والشوق إليه. فقلبه مستغرق في الحب. والصحو: إنما هو بالحق ، أي بوجوده. وهذا كلام يحتاج إلىٰ

---

(١) في ب حـ غ ط: « فلا يريد هذا علىٰ هذا المعنىٰ ».

(٢) في أ ب غ ط: « عن رؤيته ».

(٣) في أ ب غ حـ: « المعدم ».

شرح وبيان وعبارة وافية بالغرض[1]، فنقول - والله المستعان:

المحب له حالتان: حالة استغراق في محبة محبوبه، كاستغراق صاحب السكر في سكره. وذلك عند استغراقه في شهود حاله[2] وكماله. فلا يبقىٰ فيه مُتسع لسواه، ولا فضلٌ لغيره. فإذا رآه من لم يعرف حاله: ظنه سكراناً[3]. فهذا استغراق في محبوبه وصفاته ونُعُوته.

الحالة الثانية: حالة صحو، يفيق فيها علىٰ عبوديته والقيام بمرضاته. والمسارعة[4] إلىٰ محابه. وهو في هذه الحالة به[5] - أي متصرف في أوامره و محابه - ليس غائباً عنه بأوامره. ولا غائباً به عن أوامره. فلا يشغله واجبُ أوامره وحقُوقِه عن واجب محبته، والإنابة إليه، والرضا به، ولا يشغله واجبُ حبِّه عن أوامره؛ بل هو مقتد[6] بإمام الحنفاء إبراهيم الخليل ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ. فإنه كان في أعلىٰ مقامات المحبة - وهي الخُلَّة - ولم يشغله ذلك عن القيام بخصال الفطرة: من الختان،

---

(١)« بالغرض » ساقطة من ط وباقي النسخ عدا ج.

(٢) في جميع النسخ و ط: « جماله ».

(٣) في ط وباقي النسخ عدا ج: « سكراً ».

(٤) في ط: « كالمسارعة ».

(٥) في جميع النسخ وط: « فهو في هذا الحال به ».

(٦) في ج: « مقيّد ».

وقصِّ الشارب، وتقليم الأظفار. فضلا عما هو فوق ذلك. فوفَّىٰ المقامين حقهما. ولهذا أثنىٰ الله عليه بذلك. فقال: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾ [النجم:٣٧].

قوله: « وَكُلَّمَا كَانَ فِي عَيْنِ [٣٧٠/ ب] الحَقِّ لَمْ يَخْلُ مِنْ حِيْرَةٍ ». يريد بذلك تفضيل مقام الصحو علىٰ مقام السكر ورفعه عليه، وأن السكر لما كان في عين الحق كان مستلزماً لنوع من الحيرة ثم استدرك فقال: « لاَ حيْرَةَ الشُّبْهَةِ » فإنها تنافي أصل عقد الإيمان « وَلَكِنْ حيرَةُ مُشَاهَدَةِ نُورِ[1] الْعِزَّةِ» وهي دهشة تعتري المشاهد لأمر عظيم جداً لا عهد له بمثله بخلاف مقام الصحو فإنه - لقوته وثباته وتمكنه - لا يعرض له ذلك.

تعليق ابن القيم على المراد بالحيرة

وحاصل كلامه أن من كان ناظراً في عين الحقيقة لزمته الحيرة وهي حيرة مشاهدة أنوار العزة لا حيرة من ضل عن طريق مقصوده؛ فإن الشبهة هي: اشتباه الطريق علىٰ السالك بحيث لا يدري: أعلىٰ حق هو أم علىٰ باطل، وقد تقدم بيان أن مشاهدة نور[2] الذات المقدسة في هذه الدار محال فلا نعيده[3].

---

(١) في متن المنازل ٩٩: « بل الحيرة في مشاهدة نور العزة ».

(٢) في حـ غ: « أنوار ».

(٣) انظر منزلة المعاينة في هذه الرسالة ص٣٣٩٧، ٣٤٠٤، ٣٤١٥.

قوله: «وَمَا كَانَ بِالحَقِّ لَمْ يَخلُ مِن صِحَّةٍ، وَلَمْ يُخَفْ[1] عَلَيهِ نَقِيصَةٌ[2]، وَلَمْ تَتَعَاوَرْهُ عِلَّةٌ» هذا تقرير منه لرفع مقام الصحو علىٰ مقام السكر؛ فإنه لما كان بالله كان محفوظاً محروساً من النفس والشيطان اللذين هما مصدر كل باطل وهذا الحفظ هو من معنىٰ قوله: «**فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها**»[3]، فأين الباطل ههنا؟، ثم قال: «**فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي**» تحقيقاً لحفظ سمعه وبصره وبطشه ومشيه.

وقوله: «وَلَمْ تَتَعَاوَرْهُ عِلَّةٌ» التعاور الاختلاف أي لم تتخالف عليه العلل[4]. والعلل ملاحظة الأغيار، وطاعة القلب للسوىٰ[5]، وإجابته لداعية.

قوله: «وَالصَّحُو مِن مَنَازِلِ الحَيَاةِ، وَأَودِيَةِ الجَمْعِ، وَلَوَائِحِ الوُجُودِ» هذا تقرير أيضاً لرفع مقامه علىٰ مقام السكر. وقد تقدم ذكر الحياة

---

(١) في ط: «ولم تخف».

(٢) في متن المنازل ٩٩: «من نقيصة».

(٣) أخرجه البخاري وقد تقدم ص٣٤٤٨.

(٤) في أ ب ح غ: «المعالم».

(٥) «السوىٰ المراد به: الغير أي غير الحق من سائر الأعيان، فاقتصروا علىٰ المضاف وحذفوا المضاف إليه اختصاراً. انظر: التعريفات للجرجاني ١٢٣.

ومراتبها وأقسامها.

والمناسبة بين الصحو والحياة: أن الحياة هي المصححة لجميع المقامات والأحوال. فهي التي ترمي[1] علىٰ جميعها كما ترمي الأودية أمواهها علىٰ البحار.

وقوله: « **وَأَودِيَةِ الجَمْعِ** » الجمع: يراد به جمع الوجود وجمع الشهود وجمع الإرادة، فالأول: جمع أهل الإلحاد الاتحادية. والثاني: جمع أهل الفناء. والثالث جمع الرسل وورثتهم؛ كما سيأتي تفصيل ذلك في باب «الجمع»[2] إن شاء الله تعالىٰ، فالصحو من أودية الجمع العالي لا النازل ولا المتوسط.

قوله: « **وَلَوَائِحِ الوُجُودِ** » اللوائح جمع لائحة وهي ما يلوح لك كالبرق وغيره وسيأتي الكلام علىٰ الوجود[3] الذي الصّحو من لوائحه في بابه إن شاء الله تعالىٰ.

* * *

(١) في ج: « كما تروي».

(٢) منزلة الجمع ص٣٧٧٢.

(٣) في منزلة الوجود ص٣٧٣٧.

فصل

منزلة الاتصال

قال صاحب المنازل: «بَابُ الاتِّصَالِ[1] قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٨، ٩]، أَيْأَسَ[2] العُقُولَ، فَقَطَعَ البَحثَ بِقَولِهِ: أَو أَدنَىٰ».

المراد بقوله تعالى (ثم دنا فتدلى) واختيار ابن القيم أن ذلك جبريل عليه السلام

كأن الشيخ فهم من الآية: أن الذي دنىٰ فتدلىٰ. فكان - من محمد - صلىٰ الله عليه وسلم- قاب قوسين أو أدنىٰ: هو الله عز وجل. وهذا - وإن قاله جماعة من المفسرين[3] - فالصحيح: أن ذلك هو جبريل - عليه الصلاة والسلام -[4]. فهو الموصوف بما ذكر من أول السورة إلىٰ قوله:

---

(١) الاتصال عند الصوفية: أن ينفصل بسرّه عما سوىٰ الله وهو مكاشفات القلوب ومشاهدات الأسرار، وبدايته عندهم الحضور مع الله بسلامة الفطرة والاعتصام بالله بتصحيح القصد، ودرجته في النهايات: الاستغراق في الأحدية به بانتفاء الرسم في الأزلية، وبينهما مراتب متعددة بحسب الأقسام العشرة.

انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ١٢٧، ومعجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ٣٦١.

(٢) في أ غ ط: «آيس العقول»، وفي ب ج: «أيس».

(٣) مروي عن ابن عباس وأنس، وهو قول مقاتل. انظر: تفسير ابن جرير ٢٧/ ٢٦، وزاد المسير لابن الجوزي ٨/ ٦٦.

(٤) وهو المروي عن ابن مسعود وعائشة وأبي ذر وأبي هريرة؛ وهو قول قتادة والربيع وظاهر اختيار ابن جرير، ورجحه القرطبي وابن كثير. انظر: تفسير الطبري ٢٧/ ٢٦، وتفسير ابن كثير ٣/ ٣، ٤/ ٢٩٤، وتفسير القرطبي ١٧/ ٨٨.

﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم :١٣، ١٤]، هكذا فسره النبي [٣٧١/ أ] ﷺ في الحديث الصحيح. قالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ: «**سألت رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ عن هذه الآية ؟ فقال: ذاك جبريل، لم أره في صورته التي خلق عليها إلا مرتين**»[1]، ولفظ القرآن لا يدل على[2] غير ذلك من وجوه.

أحدها: أنه قال: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم:٥] وهذا جبريل الذي وصفه بالقوة في سورة التكوير. فقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾﴾ [التكوير: ١٩، ٢٠].

الثاني: أنه قال: ﴿ذُو مِرَّةٍ﴾ [النجم: ٦] أي حَسَنُ الخلق. وهو الكريم المذكور في التكوير.

الثالث: أنه قال: ﴿فَٱسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النجم: ٦، ٧] وهو ناحية السماء العليا. وهذا استواء جبريل بالأفق[3]. وأما استواء الرب جل جلاله فعلىٰ عرشه.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير ٨/ ٦٠٦ (٤٨٥٥)، وفي بدء الخلق ٦/ ٣١٣ (٣٢٣٥) ومسلم في الإيمان ١/ ١٥٩ (٢٨٧) واللفظ له.

(٢) في ط: «علىٰ ذاك غير ذلك».

(٣) في حـ ق ط: «بالأفق الأعلىٰ».

الفرق بين الدنو في الآية والدنو الوارد في حديث الإسراء

الرابع: أنه قال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٨ - ٩] فهذا دنو جبريل وتدلِّيه إلىٰ الأرض، حيث كان رسول الله ﷺ. وأما الدنوّ والتدلي في حديث المعراج(١). فرسول الله ﷺ كان فوق

(١) حديث الإسراء المشهور من رواية أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ موطن الشاهد قوله في الحديث: «... حتىٰ جاء سدرة المنتهىٰ ودنا الجبار رب العزة فتدلىٰ حتىٰ كان منه قاب قوسين أو أدنىٰ... » أخرجه البخاري في الصحيح، في كتاب التوحيد ١٣/ ٤٧٨ (٧٥١٧) من طريق شريك عن أنس بن مالك، وأخرجه مسلم من طريق شريك مختصراً دون زيادة قوله: «ودنا الجبار رب العزة فتدلىٰ» في الإيمان ١/ ١٤٨ (٢٦٢)، ثم قال: «وقدم فيه شيئاً وأخّر وزاد ونقص»، ومطولاً من طرق أخرىٰ عن أنس ـ رضي الله عنه ـ أيضاً بدون هذه الزيادة ١/ ١٤٥ (٢٥٩)، (٢٦٣)، (٢٦٤)، وأخرجه بهذه الزيادة أبو عوانة في مسنده ١/ ١٣٥، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤/ ٧٦٧، وابن منده في الإيمان ٢/ ٧١٥، وابن النجاد في الرد علىٰ من يقول القرآن مخلوق ٦١، جميعهم من طريق شريك، وقد شُنّع علىٰ البخاري روايته لحديث شريك خاصة قوله في أول الحديث: «قبل أن يوحي إليه» وقد أجاب الحافظ ابن حجر في الفتح عن ذلك بأجوبة كثيرة ودفع دعوىٰ الخطابي تفرد شريك به، وتخطئته له ولأنس بن مالك، ونقل أيضاً عن أبي الفضل بن طاهر ردّه لكلام الخطابي. انظر: الفتح ١٣/ ٤٨٣ وما بعدها، وهذا اللفظ بيّن الحافظ أنه جاء من رواية ميمون بن سياه عن أنس عند الطبري بلفظ: «فدنا ربك عز وجل فكان قاب قوسين أو أدنىٰ».

وعند البيهقي في دلائل النبوة ٢/ ٣٨٤ من طريق ثابت البناني عن أنس قال: «فدنا فتدلىٰ فأوحىٰ إلىٰ عبده ما أوحىٰ». فالحاصل أن ابن القيم كغيره من الأئمة قبل هذه الزيادة وأثبتها، ولم يردها وإن كان قد أشار إلىٰ تخطئة بعض العلماء لشريك في زاد المعاد ٣/ ٣٦، وانظر شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للشيخ عبدالله الغنيمان ٢/ ٤٥٤.

ومراد ابن القيم هنا أن يفرق بين آية النجم - والمراد بالدنو فيها دنو جبريل عليه السلام- وبين

السموات.فهناك دنا الجبار جل جلاله منه وتدلىٰ. فالدنو والتدلي في الحديث: غير الدنو والتدلي في الآية، وإن اتفقا في اللفظ.

الخامس: أنه قال: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ والمرئي عند السدرة: هو جبريل قطعاً. وبهذا[1] فسره النبي صلىٰ الله عليه وسلم. فقال لعائشة: «ذاك جبريل»[2].

السادس: أن مفسّر الضمير في قوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ﴾ وفي قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ وفي قوله: ﴿فَٱسْتَوَىٰ﴾ وفي قوله: ﴿وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ واحد. فلا يجوز أن يخالف بين المفسَّر[3] من غير دليل.

السابع: أنه سبحانه ذكر في هذه السورة الرسولين الكريمين: الملكي، والبشري. ونزَّه البشري عن الضلال والغواية، والملكي عن أن يكون

هذا الحديث الذي يدل علىٰ صفة من صفات الرب تعالىٰ علىٰ ما يليق بجلاله وعظمته. وانظر: زاد المعاد ٣/ ٣٧.

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في المجموع ٥/ ٤٦٣: «والذين يثبتون تقريبه العباد إلىٰ ذاته، وهو القول المعروف للسلف والأئمة... فإنهم يثبتون قرب العباد إلىٰ ذاته وكذلك يثبتون استواءه علىٰ العرش بذاته ونحو ذلك... وأول من أنكر هذا في الإسلام الجهمية ومن وافقهم».

(١) في ب: «وبذلك».

(٢) أخرجه الشيخان، وتقدم ص٣٥٥٧.

(٣) في ط: «بين المفسر والمفسر»، وفي ق: «المفسرين».

شيطاناً قبيحاً ضعيفاً؛ بل هو قوي كريم حسن الخلق. وهذا نظير المذكور في سورة التكوير سواء.

الثامن: أنه أخبر[1] هناك: أنه ﴿رَءَاهُ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡمُبِينِ﴾ وههنا: أنه رآه بالأفق الأعلىٰ وهو واحد، وُصِفَ بصفتين. فهو «مبين» و«أعلىٰ» فإن الشيء كلما علا: بان وظهر.

التاسع: أنه قال: ﴿ذُو مِرَّةٖ﴾ و «المرّة» الخلق الحسن المحكم. فأخبر عن حسن خلق الذي علَّم النبيَّ ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ. ثم ساق الخبر كله عنه نَسَقاً واحداً.

العاشر: أنه لو كان خبراً عن الرب تعالىٰ لكان القرآن قد دل علىٰ أن رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ رأىٰ ربه سبحانه مرتين: مرة بالأفق. ومرة عند سدرة المنتهىٰ، ومعلوم أن الأمر لو كان كذلك لم يقل النبي صلىٰ الله عليه وسلم لأبي ذرّ[2] - وقد سأله: «هل رأيت ربك؟» - فقال:

---

(١) في أ ب حـ غ: «أنه أخبر أنه هناك رآه».

(٢) أبو ذر جندب بن جنادة الغفاري أحد السابقين إلىٰ الإسلام ومن نجباء الصحابة، كان خامس خمسة في الإسلام، وكان زاهداً صادق اللهجة عالماً فقيهاً، مات سنة ٣٢ في الربذة.

انظر: طبقات ابن سعد ٤/ ٢١٩، والتاريخ الكبير ٢/ ٢٢١، أسد الغابة ١/ ٣٠١.

« نورٌ أَنّىٰ أَراه ؟ »[١] ، فكيف يخبر القرآن أنه رآه مرتين ، ثم يقول رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: « أنّىٰ أراه ؟ » وهذا أبلغ من قوله: لم أره؛ لأنه - مع النفي - يقتضي الإخبار عن عدم الرؤية فقط ، وهذا يتضمن النفي ، وطرفا[٢] من الإنكار علىٰ السائل. كما إذا قال لرجل: هل كان كيت وكيت؟ فيقول: كيف يكون ذلك ؟

الحادي عشر: أنه لم يتقدم للرب - جل جلاله - ذكر يعود الضمير عليه في قوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ والذي يعود الضمير عليه: لا يصلح [٣٧١/ ب] له. وإنما هو لعبده.

الثاني عشر: أنه كيف يعود الضمير إلىٰ ما لم يذكر. ويترك عوده إلىٰ المذكور ، مع كونه أولىٰ به ؟

الثالث عشر: أنه قد تقدم ذكر «صاحبكم» وأعاد عليه الضمائر التي تليق به[٣] والخبر كله عن هذين المفسّرين. وهما الرسول الملكي ،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان ١/ ١٦١ (٢٩١) ، ورواه أيضاً في (٢٩٢) بلفظ: « رأيت نوراً » ، ورواه أحمد ٥/ ١٥٧ ، ١٧١ ، ١٧٥ ، والترمذي في التفسير ٥/ ٣٩٦ (٣٢٨٢) ولفظه عنده: « نورانيٌّ أراه » بتشديد الياء ، وقال حديث حسن ، ورواه الطيالسي في مسنده. منحة المعبود في ترتيب مسند الطيالسي أبي داود ٢/ ٩١ ،٩٢ ، والطبراني في الأوسط ٨/ ١٧.

(٢) في ب: « بطرف » ، وفي أ غ: « فطرفاً ».

(٣) في جميع النسخ وط زيادة: « ثم ذكر بعده ﴿ شديد القوىٰ﴾ ذا المرّة ، وأعاد عليه الضمائر التي تليق به ».

والرسول البشري.

الرابع عشر: أنه سبحانه أخبر: أن هذا الذي دنىٰ فتدلىٰ: كان بالأفق الأعلىٰ وهو أفق السماء. بل هو تحتها فدنىٰ من الأرض فتدلىٰ[1] من رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ، ودنوّ الرب تعالىٰ وتدلّيه -علىٰ ما في حديث شريك[2] - كان من فوق العرش لا إلىٰ الأرض.

الخامس عشر: أنهم لم يماروه - صلوات الله وسلامه عليه - علىٰ رؤية ربه. ولا أخبرهم بها، لتقع[3] مماراتهم له عليها. وإنما ماروه علىٰ رؤية ما أخبرهم به من الآيات التي أراه الله إياها. ولو أخبرهم برؤية[4] الرب تعالىٰ لكانت مماراتهم له عليها أعظم من مماراتهم علىٰ رؤية المخلوقات.

---

(١) في ط: «قد دنىٰ من رسول رب العالمين».

(٢) هو شريك بن عبدالله بن أبي نمر، تابعي محدِّث روىٰ عن أنس وعطاء بن يسار وسعيد بن المسيب، وروىٰ عنه مالك بن أنس وسعيد المقبري، قال ابن معين والنسائي: ليس به بأس. وقال ابن سعد: كان ثقة كثير الحديث، أخرج له البخاري حديث الإسراء والمعراج الطويل من حديث أنس بن مالك، وفي بعض ألفاظه غرابة، مات قبل الأربعين ومائة.

انظر: التاريخ الكبير ٤/ ٢٣٦، البداية والنهاية ٣/ ١١١، تهذيب التهذيب ٤/ ٣٣٤.

(٣) في ج: «لتنفع».

(٤) في ط: «ولو أخبرهم الرب».

السادس عشر: أنه سبحانه قرر صحة ما رآه الرسول ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ، وأن مماراتهم له علىٰ ذلك باطلة بقوله: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾ ولو كان المرئي هو الرب سبحانه وتعالىٰ، والمماراة علىٰ ذلك منهم: لكان تقرير تلك الرؤية أولىٰ، والمقام إليها أحوج. والله أعلم.

قوله: « **أَيْأَسَ العُقُولَ بِقَوْلِهِ**: ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾» يعني: أن العقول لا تقدر[1] تثبت علىٰ معرفة اتصال هو أدنىٰ من قاب قوسين. وهذا بناء علىٰ ما فهمه[2] من الآية، وإلا فالعقول غير آيسة من دنو رسوله الملكي من رسوله البشري، حتىٰ صار في القرب منه قاب قوسين، أو أدنىٰ من قوسين. فإنه دنو عبد من عبد، ومخلوق من مخلوق.

معنى (أو) في قوله تعالى (أو أدنى)

يبقىٰ أن يقال: فما فائدة ذكر « أو » ؟ فيقال: هي لتقرير المذكور قبلها، وأن القرب إن لم ينقص عن قدر قوسين؛ لم يزد عليهما[3]. وهذا كقوله:

---

(١) في ط: « لا تقدر أن تثبت».

(٢) في أ ب غ حـ: « بناء علىٰ فهمه ».

(٣)« أو » هنا فيها عدة أقوال: فقيل: إنها بمعنىٰ بل وهو قول الفراء وأبي عبيدة، أي بل يزيدون. وقيل: بمعنىٰ الواو أي وأدنىٰ من القوسين وردّهما أبو جعفر النحاس في إعراب القرآن ٣/ ٤٤٣، ٤/ ٢٦٧ قائلاً: إن بل للإضراب إلىٰ معنىٰ آخر ولا يجوز ذلك في حق الله تعالىٰ، وأما أنها بمعنىٰ « أو » فلا يصح عند البصريين لاختلاف معناهما.اهـ. وقيل: أو أدنىٰ في تقديركم لو رأيتموهم، وهو قول الأخفش والنحاس. وقيل: هو كما تقول: جاءني زيد أو

﴿ وَأَرْسَلْنَـٰهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾ [الصافات: ١٤٧] والمعنىٰ: أنهم إن لم يزيدوا علىٰ المائة الألف لم ينقصوا عنها، فهو تقرير لنصية عدد المائة الألف[1] فتأمله.

درجات الاتصال

الدرجة الأولى

قال: «وَالاتِّصَالُ[2] ثَلاَثُ دَرَجَاتٍ. الدَّرَجَةُ الأُولَىٰ: اتِّصَالُ الاعتِصَامِ. ثُمَّ اتِّصَالُ الشُّهُودِ ثُمَّ اتِّصَالُ الوُجُودِ. فَاتِّصَالُ[3] الاعتِصَامِ: تَصحِيحُ القَصدِ. ثُمَّ تَصفِيَةُ الإِرَادَةِ. ثُمَّ تَحقِيقُ الحَالِ»[4].

أما القسمان الأولان - وهما اتصال الاعتصام، واتصال الشهود - فلا إشكال فيهما. فإنهما مقاما الإيمان والإحسان. فاتصال الاعتصام: مقام الإيمان. واتصال الشهود: مقام الإحسان.

عمرو وأنت تعرف من جاءك منهما إلا أنك أبهمت علىٰ المخاطب. وقيل إن ذلك لإحراز المعنىٰ وتأكيده عند المخاطب، وهو اختيار أبي إسحاق الزجاج، وظاهر اختيار ابن جرير، ورجحه ابن كثير وهو الذي أكّده ابن القيم هنا. انظر فيما سبق: تفسير الطبري ١/ ٢٨٧، ومعاني القرآن للزجاج ٤/ ٣١٤، ٥/ ٧١، وتفسير القرطبي ١٧/ ٩٠، وتفسير ابن كثير ٤/ ٢٢، ٢٤٩.

(١) قال ابن كثير ـ رحمه الله ـ ٤/ ٢٤٩: «... فهذا تحقيق للمخبر به لاشك ولا تردد؛ فإن هذا ممتنع».

(٢) في متن المنازل ٩٩: «وللاتصال».

(٣) في جميع النسخ و ط: «واتصال».

(٤) في ط: «ثم الحال».

الأول: اتصال الاعتصام

وعندي: أنه ليس وراء ذلك مرمىٰ. وكل ما يذكر بعد ذلك -من اتصالَ صحيح- فهو من مقام الإحسان. فاتصال الوجود لا حقيقةَ له. ولكن لابد من ذكر مرادِ الشيخ وأهلِ الاستقامةِ بهذا الاتِّصال. ومرادِ أهل الإلحاد القائلين بوحدة الوجود منه، إذا انتهينا إلىٰ ذكره إن شاء الله.

فأما اتصال الاعتصام: فقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾[الحج: ٧٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١]، وقال تعالىٰ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِٱللَّهِ وَأَخْلَصُوا۟ دِينَهُمْ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٤٦] وقال: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ [٣٧٢/أ] جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

فالاعتصام به نوعان: اعتصام توكل واستعانة وتفويض ولجأٍ وعياذ، وإسلام النفس إليه، والاستسلام له سبحانه.

والثاني: اعتصام بوحيه. وهو تحكيمه دون آراء الرجال ومقاييسهم، ومعقولاتهم، وأذواقهم وكشوفاتهم ومواجيدهم. فمن لم يكن كذلك فهو متخل(١) من هذا الاعتصام. فالدين كله في الاعتصام به وبحبله، علماً وعملاً، وإخلاصاً واستعانة، ومتابعة، واستمراراً علىٰ ذلك إلىٰ يوم

---

(١) في ط: «منسلّ».

لقائه[١].

الثاني: اتصال الشهود

قوله: «ثُمَّ اتِّصَالُ الشُّهُودِ» وتقدم ذكر المشاهدة قريباً. وبينا أن «المشاهدة» هي تحقيق[٢] مقام الإحسان، فالاتصال الأول: اتصال العلم والعمل[٣].

والثاني: اتصال الحال والمعرفة.

الثالث: اتصال الوجود

قوله: «ثُمَّ اتِّصَالُ الوُجُودِ» الوجود: الظفر بحقيقة الشيء. ومعاذ الله أن يريد الشيخ: أن وجود العبد يتصل بوجود الرب. فيصير الكل وجوداً واحداً، كما يظنه الملحد. فإن كفر النصارىٰ جزء يسير من هذا الكفر. وهو أيضاً كلام لا معنىٰ له. فإن العبد - بل لا عبد في الحقيقة عندهم - لم يزل كذلك. ولو كان أفسد الخلق وأفجرهم. فنفس وجوده متصل بوجود ربه؛ بل هو عين وجوده، بل لا رب عندهم ولا عبد.

وإنما يريد الشيخ باتصال الوجود: أن العبد يجد ربه، بعد أن كان فاقداً له. فهو بمنزلة من كان يطلب كنزاً ولا وصول له إليه؛ فظفر به بعد ذلك ووجده واستغنىٰ به غاية الغنىٰ؛ فهذا اتصال الوجود، كما في الأثر: «اطلبني

---

(١) في أ ب غ ط: «القيامة».

(٢) في ط: «تحقق».

(٣)«والعمل» ساقطة من أ ب غ ح.

تجدني. فإن وجدتني وجدت كل شيء. وإن فتُّك فاتك كل شيء»[١].

وهذا الوجود من العبد لربه يتنوع بحسب حال[٢] العبد ومقامه. فالتائبُ الصادق في توبته إذا تاب إليه: وجده غفوراً رحيماً. والمتوكلُ إذا صدق في التوكل عليه: وجده حسيباً كافياً. والداعي إذا صدق في الرغبة إليه: وجده قريباً مجيباً. والمحبُّ إذا صدق في محبته: وجده ودوداً حبيباً. والملهوفُ إذا صدق في الاستغاثة به: وجده كاشفاً للكَرْب مخُلّصاً منه. والمضطر إذا صدق في الاضطرار إليه: وجده رحيمًا مغيثاً. والخائف إذا صدق في اللجأ إليه: وجده مؤمِّناً له من المخوف[٣]. والراجي إذا صدق في الرجاء: وجده عند ظنه به.

فمُحبُّه وطالبه ومريده ومن[٤] لا يبغي به بدلا. ولا يرضىٰ بسواه عوضاً، إذا صدق في محبته وإرادته: وجده أيضاً وجوداً أخص من تلك الوجودات. فإنه إذا كان المريد منه يجده[٥]، فكيف مريده[٦] ومحبه ؟

---

(١) أثر إسرائيلي وقد تقدم ص٣٤٨٥.

(٢) في أ ب غ ج ق ط: «أحوال».

(٣) في ط: «مؤمناً من الخوف».

(٤) في أ ب غ حـ ق: «الذي لا يبغي».

(٥) في ق: «يريده».

(٦) في ط: «فكيف بمريده».

فيظفر هذا الواجد بنفسه وبربه.

أما ظفره بنفسه: فتصير منقادة له، مطيعة له ، تابعة لمرضاته[1] غير آبية ، ولا أمّارة. بل تصير خادمة له مملوكة ، بعد أن كانت مخدومة مالكة.

وأما ظفره بربَّه: فقُرْبه منه، وأُنْسه به ، وعمارة سِرّه به. وفرحه وسروره به أعظم فرح وسرور؛ فهذا حقيقة اتصال الوجود. والله المستعان.

اتصال الاعتصام

قوله: « **فَاتِّصَالُ الاعتِصَامِ: تَصحِيحُ القَصدِ. ثُمَّ تَصفِيَةُ الإِرَادَةِ. ثُمَّ تحَقِيقُ الحَالِ**».

[٣٧٢/ ب] قلت: تصحيح القصد يكون بشيئين: إفراد المقصود[2] ، وجمع الهمّ عليه. وحقيقته[3]: توحيد القصد والمقصود ، فمتىٰ انقسم قصده أو مقصوده[4]: لم يكن صحيحاً. وقد عبر عنه الشيخ فيما تقدم[5] بأنه «**قَصْدٌ يَبْعَثُ عَلَىٰ الارْتِيَاضِ. وَيخَلِّصُ مِنَ التَّرَدُّدِ. وَيَدْعُو إلىٰ مجَانَبَةِ الأعْرَاضِ**[6]»

فالاتصال في هذه الدرجة بهذا القصد.

---

(١) في ق: « مرتاضه ».

(٢) في أ: « القصد ».

(٣) في غ ج حـ: « وحقيقة ».

(٤) في ج: « ومقصوده ».

(٥) في منزلة القصد ٥٠ من متن المنازل للهروي.

(٦) في متن المنازل ص٥: « الأغراض » وفي ط: « الأعواض ».

وقوله: « ثُمَّ تَصفِيَةُ الإِرَادَةِ » هو تخليصها من الشوائب ، وتعلقها[1] بالسوىٰ أو بالأعواض؛ بل تكون إرادة صافية من ذلك كله. بحيث تكون متعلقة بالله وبمراده الديني الشرعي ، كما تقدم بيانه.

قوله: « ثُمَّ تحَقِيقُ الحَالِ» أي يكون له حال محقَق ثابت. لا يكتفي بمجرد العلم ، حتىٰ يصحبه العمل ، ولا بمجرد العمل حتىٰ يصحبه الحال. فتصير الإرادة والمحبة والإنابة والتوكل وحقائق الإيمان حالا لقلبه ، قد انصبغ قلبهُ بها. بحيث لو تعطّلت جوارحُه كان قلبهُ في العمل والسير إلىٰ الله. وربما يكون عمل قلبه أقوىٰ من عمل جوارحه.

الدرجة الثانية

قوله: « الدَّرَجَةُ الثَّانِيةُ: اتِّصَالُ الشُّهُودِ ، وَهُوَ الخَلاَصُ مِنَ الاعتِلاَلِ ، وَالغِنَىٰ عَنِ الاستِدلاَلِ ، وَسُقُوطُ شَتَاتِ الأَسرارِ ».

«الاعتلال» هو العوائق ، والعلل. والخلاص منها: هو الصحة. ولهذا كانت هذه الدرجة أعلىٰ مما قبلها. فإن الأُولىٰ: اتصال بصحة القصود[2] والأعمال. وهذه اتصال برؤية مَنِ العمل له ، علىٰ تحقيق مشاهدته بالبصيرة. فيخلص العبد بذلك من علل الأعمال ، واستكثارها ، واستحسانها ، والسكون إليها.

---

(١) في ط: « وتعيلقها ».

(٢) في جميع النسخ: « المقصود ».

قوله: « وَالغِنَىٰ عن الاسْتِدْلاَلِ » أي هو مستغن بمشاهدة المدلول[1] عن طلب الدليل. فإن طالب الدليل إنما يطلبه ليصل به إلىٰ معرفة المدلول. فإذا كان مشاهداً للمدلول ، فماله ولطلب الدليل ؟

وليس يصحُّ في الأذهان شيءٌ إذا احتاج النهارُ إلىٰ دليل[2]

فكيف يُحتاج إلىٰ إقامة الدليل عليه: مَنِ النهارُ بعضُ آياته الدالة عليه؟ ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ﴾ [فصلت: ٣٧] ، ولهذا خاطبت[3] الرسلُ قومَهم خطاب من لا يشك في ربه ، ولا يرتاب في وجوده ﴿۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

قوله: « وَسُقُوطُ شَتَاتِ الأَسرَارِ » ، يعني: أن الخلاص من الاعتلال والفناء - باتصال الشهود - عن الاستدلال: يُسقط[4] عنه شتات الأسرار. وهو تفرقُ بالِه وتشتتُ قلبِه في الأكوان. فإن اتصال شهوده يجمعه علىٰ

---

(١) في جميع النسخ و ط: « المدلول عليه ».

(٢) البيت لأبي الطيب المتنبي. انظر: شرح الديوان للبرقوقي ٣/ ٢١٥ ، وفيه: « وليس يصح في الأفهام... ».

(٣) في أ ب حـ غ ط: « خاطب ».

(٤) في ب ط: « يُسقطان » ، وفي أ ب: « يسقطا ».

المشهود، كما أن دوام الذكر - الذي تواطأ[1] عليه القلب واللسان - وشهود المذكور: يجمعه عليه، ويُسقط شتاته. فالشتات مصحوب الغيبة، وسقوطه مصحوب الحضور. والله المستعان.

قوله: « **وَالدَّرَجَةُ الثَّالِثَةُ: اتِّصَالُ الوُجُودِ. وَهَذَا الاتِّصَالُ لاَ يُدرَكُ مِنهُ نَعتٌ وَلاَ مِقدَارٌ، إِلاَّ اسمٌ مُعَارٌ، وَلمَحٌ إِلَيهِ مُشَارٌ** » يقول: لمّا لم يعهد[2] هذا النوع من الاتصال - وكان أعز شيء وأغربه علىٰ النفوس علما وحالاً - لم تَفِ العبارة بكشفه. فإن اللفظ ظلوم[3] والعبارة فتانة، إما أن يزيغ[4] إلىٰ زيادة مفسدة [٣٧٣/ أ] أو نقص مخل، أو يعدل بالمعنىٰ إلىٰ غيره، فيظن أنه هو. والذي[5] تمكن العبارة عنه من ذلك: أنه غلبة نور القرب[6]، وتمكن المحبة، وقوة الأنس، وكمال المراقبة، واستيلاء الذكر القلبي. فيذهب العبد عن إدراكه لحاله[7] لما قهره من هذه الأمور.

---

(١) في غ جـ: « توالىٰ ».

(٢) في ط: « لما يُعهد في هذا النوع ».

(٣) في أ ب غ حـ ق ط: « لملوم ».

(٤) في ق ط: « تزيغ » وج: « أن تبلغ ».

(٥) في أ ب غ حـ ق ط: « أن هو الذي ».

(٦) في غ: « القلب ».

(٧) في جميع النسخ وط: « بحاله ».

فيبقىٰ بوجود آخر غير(١) وجوده الطبيعي.

وما أظنك تصدق بهذا ؛ أنه يصير له وجود آخر. وتقول: هذا خيال ووهم. فلا تعجل بإنكار ما لم تحط بعلمه ، فضلا عن ذوق حاله ، وأعط القوس باريها. وخلِّ المطايا وحاديها. فلو أنصفت لعرفت أن الوجود الحاصل لمعذب مضيق عليه في أسوأ حال، وأضيق سجن، وأنكد عيش، إذا فارق هذه الحال. وصار إلىٰ مُلْك هنيٍّ واسع. نافذةٌ فيه كلمتهُ مطاعٌ أمرُه ، قد انقادت له الجيوش ، واجتمعت عليه الأمة: فإن وجوده حينئذ غير الوجود الذي كان فيه. وهذا تشبيه علىٰ التقريب ، وإلا فالأمر أعظم من ذلك وأعظم. فلهذا قال « لاَ يُدرَكُ مِنهُ نَعتٌ » [أي لا يدرك منه نعت](٢) يطابقه ويحيط به. فإن الأمور العظيمة جداً نعتها لا يكشف حقيقتها علىٰ ما هي عليه. «وليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء »(٣) ، وإنما يذكر بعض لوازمها ومتعلقاتها. فَيُدل بالمذكور علىٰ غيره.

قوله: « وَلاَ مِقْدَارٌ » يريد: مقدار الشرف والمنزلة ، كما تقول: فلان كبير المقدار.

---

(١) في ج: « علىٰ وجوده ».

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من أ ب ح غ ق ط.

(٣) سبق من قول ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ ص٣٤١٩.

قوله: «إلاَّ اسمٌ مُعَارٌ وَلمَحٌ إِلَيهِ يُشَارُ»[1] ، لما كان «الاسم» لا يبلغ الحقيقة ولا يطابقها ، فكأنه لغيرها ، وأعير إطلاقه عليها عارية. وكذلك «اللمح المشار» هو الذي يشار به إشارة ما[2] إلىٰ الحقيقة.

وبعد ، فالشيخ يدندن[3] حول بحر الفناء. وكأنه يقول: [صاحب هذا الاتصال قد فني في الوجود ، بحيث صار نقطة انحلّ تعيّنها ، واضمحل تكوّنها، ورجع عودها علىٰ بدئها][4]. ففني من لم يكن. وبقي من لم يزل ، فهناك طاحت الإشارات. وذهبت العبارات. وفنيت الرسوم: ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ [طه:١١١].

* * *

---

(١) في متن المنازل: «مشار» ص١٠٠ ، وهكذا سبق عند ذكر الدرجة الثالثة.

(٢) في أ ب غ ج حـ ط: «إشارة إلىٰ الحقيقة».

(٣) في ج: «يريد دخول بحر».

(٤) ما بين المعقوفين من كلام التلمساني في شرحه. انظر: ٢/ ٥٥٠.

فصل

قال صاحب المنازل:

منزلة الانفصال

«بَابُ الانفِصَالِ[1] قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ : ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨] ، لَيْسَ فِي المَقَامَاتِ شَيْءٌ فِيهِ مِنَ التَّفَاوُتِ مَا فِي الانفِصَالِ».

وجه الإشارة بالآية : أنه سبحانه المقرب المبعد. فليحْذر القريبُ من الإبعاد والمتصلُ من الانفصال. فإن الحق جل جلاله غيور لا يرضىٰ ممن عرفه ووجد حلاوة معرفته ، واتصل قلبه بمحبته والأنس به ، وتعلقت روحه بإرادة وجهه الأعلىٰ أن يكون له التفات إلىٰ غيره ألبتة.

ومن غيرته سبحانه: حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن. والله سبحانه يغار أشد الغيرة علىٰ عبده: أن يلتفت إلىٰ سواه. فإذا أذاقه حلاوة محبته ،

---

(١) **الانفصال** : مصدر انفصل وهو من الفصل وهو البون والحاجز بين الشيئين ، وفصلت الشيء فانفصل قطعته فانقطع. انظر: لسان العرب ١١/ ٥٢١ (فصل).

أما في الاصطلاح فيقول الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية ٣٦١: هو الانفصال عن الكونين الذي هو شرط الاتصال.. وصورته في البدايات: الانفصال عن المرادات النفسانية والعادات ، وتترقىٰ درجات الانفصال من البدايات إلىٰ الأبواب إلىٰ المعاملات وهكذا إلىٰ النهايات ، وهي التي يصل فيها السالك عندهم إلىٰ غيب الذات ، وعين الأحدية التي هي غيب الغيوب.

ولذة الشوق إليه ، وأُنس معرفته. ثم ساكن غيره: باعده من قربه. وقطعه من وصله. وأوحش سِرّه. وشتَّت قلبه. ونغّص عيشه. وألبسه رداء الذل والصغار والهوان. فنادىٰ عليه حاله ، إن[1] لم يصرح به قاله: هذا جزاء من تعوض عن وليه وإلهه وفاطره ، ومن لا حياة له إلا به: بغيره وآثر غيره عليه. فاتخذ سواه له حبيباً ، ورضي بغيره أنيساً ، واتخذ سواه وليا. قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ [٣٧٣/ ب] عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾[الكهف: ٥٠].

ضرب القلب بسوط البعد والحجاب

فإذا ضُرب هذا القلب بسوط البعد والحجاب ، وسُلِّط عليه من يسومه سوء العذاب ، وملئ من الهموم والغموم والأحزان ، وصار محلاً للجيف والأقذار والأنتان ، وبُدّل بالأُنس وحشة ، وبالعز ذلاً ، وبالقنَع[2] حرصاً ، وبالقرب بعداً وطرداً ، وبالجمع شتاتاً وتفرقة كان هذا بعض جزائه. فحينئذ تطرقه الطوارق والمؤلمات. وتعتريه وفود الأحزان والهموم بعد وفود المسرات.

---

(١) في ق: « فإن لم يصرح ».

(٢) في ط: « وبالقناعة ».

قرأ قارئ بين يدي السري[١]: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥] فقال السري: تدرون ما هذا الحجاب ؟ هذا حجاب الغيرة. ولا أحد أغير من الله[٢]. فمن عرفه وذاق حلاوة قربه و محبته ، ثم رجع عنه إلىٰ مساكنة غيره: ثبّط جوارحه عن طاعته. وعقل قلبهَ عن إرادته و محبته ، وأخّره عن محل قربه. وولاه ما اختاره لنفسه.

وقال بعضهم: احذره. فإنه غيور. لا يحب أن يرىٰ في قلب عبده سواه[٣].

ومن غيرته سبحانه: أن صفيه آدم لما ساكن[٤] بقلبه الجنة ، وحرص علىٰ الخلود فيها أخرجه منها. ومن غيرته سبحانه: أن إبراهيم خليله لما

---

(١) هو أبو الحسن سريُ بن المغلّس السّقطي البغدادي ، خال الجنيد وأستاذه قال عنه الذهبي: الإمام القدوة شيخ الإسلام حدث عن الفضيل بن عياض ويزيد بن هارون ، شيخ البغداديين في وقته ومن رؤوس الطبقة الثانية من الصوفية ، ولد في حدود ١٦٠هـ ، ومات سنة ٢٥١هـ. انظر: طبقات الصوفية للسلمي ٤٨ ، والرسالة القشيرية ٥١ ، وسير أعلام النبلاء ١٢/ ١٨٥.

(٢) ذكره القشيري في الرسالة ٣٢٨.

(٣) أورده القشيري في الرسالة ٤٣١ عن شيخه أبي عبدالرحمن السلمي عن إبراهيم بن شيبان أنه سمع شاباً من جبل لبنان يقوله.

(٤) في غ حـ: « سكن ».

أخذ إسماعيلُ شعبةً من قلبه أمره بذبحه ، حتىٰ يخرج من قلبه[١][٢].

إنما كان الشرك عنده ذنباً لا يُغفَر لتعلق قلب المشرك به وبغيره. فكيف بمن علّق قلبَه كلَّه بغيره. وأعرض عنه بكليته ؟

بلاء الانفصال وأسبابه

إذا أردت أن تعرف ما حل بك من بلاء الانفصال ، وذل الحجاب ، فانظر لمن استعبد قلبك ، واستخدم جوارحك ، وبمن شغل سرك. وأين يبيت قلبك إذا أخذت مضجعك؟ وإلىٰ أين يطير إذا استيقظت من منامك؟ فذلك هو معبودك وإلهك. فإذا سمعت النداء يوم القيامة: لينطلق كل أحد مع من كان يعبده[٣]. انطلقت معه كائنا من كان.

لا إله إلا الله! ما أشد غبن من باع أطيب الحياة في هذه الدار المتصلة بالحياة الطيبة هناك ، والنعيم المقيم بالحياة المنغصة المنكدة المتصلة

---

(١) في جميع النسخ و ط: « من قلبه ذلك المزاحم ».

(٢) تعليل الأمر بالذبح وإخراج آدم من الجنة بأن ذلك من غيرة الحق تعالىٰ لم أجد ما يدل عليه في الروايات ، ولعل ابن القيم استفاد ذلك من كلام الصوفية؛ بل وجدت القشيري نص علىٰ ذلك في الرسالة ٤٣٠ ، وهي من مصادر ابن القيم في نقولاته عنهم.

(٣) يشير إلىٰ حديث أبي هريرة في حال الناس في رؤية الله يوم القيامة وفيه: « يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه؛ فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ، ويتبع من كان يعبد القمر القمر ، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت... » الحديث. رواه البخاري في التوحيد ١٣/ ٤١٩ (٧٤٣٤) ، ومسلم في الإيمان ١/ ١٦٣ (٢٩٩) ، وأحمد في المسند ٢/ ٢٧٥ ، ٢٩٣.

بالعذاب الأليم. والمدة ساعة من نهار، أو عشية أو ضحاها، أو يوم أو بعض يوم. فيه ربح الأبد أو خسارة الأبد.

فما هي إلا ساعة ثم تنقضي ويذهب هذا كله ويزولُ[1]

فصل

التفاوت في الانفصال

قال الشيخ: «لَيسَ فِي المَقَامَاتِ شَيءٌ فِيهِ مِنَ التَّفَاوُتِ مَا فِي الانفِصَالِ».

يعني: أن بين درجات المقامات تناسب، واختلاف قريب[2]. ومقام الانفصال: قليل التناسب في درجاته، كثير التفاوت. كما سنذكره.

قال: «وَوُجُوهُهُ ثَلاثَةٌ. أَحَدُهَا: انفِصَالٌ هُوَ شَرطُ الاتِّصَالِ. وَهُوَ الانفِصَالُ عَنِ الكَونَينِ بانفِصَالِ نَظَرِكَ إِلَيهِمَا. وَانفِصَالِ تَوَقُّفِكَ عَلَيهِمَا، وَانفِصَالِ مُبَالاتِكَ بِهِمَا».

يعني: أن انفصال العبد عن رسومه بالفناء، هو شرط اتصال وجوده

(١) لم أجده، ويحتمل أنه من نظمه، فقد ذكره في البدائع ٢/ ١٨٠، وفي الروضة ٥، وتصرف في الشطر الثاني منه، ففي المدارج ٣/ ٨، وزاد المعاد ٣/ ١٧٥، ذكره في آخر قصيدة طويلة وشطره الثاني هكذا: ويصبح ذو الأحزان فرحان جاذلا

وفي المدارج ٢/ ٤٦٣ هكذا: ويحمد غبّ السير من هو سائر.

(٢) في أ ب غ ح ق ط: «يسير».

بالبقاء. فلا ولاء إلا ببراء. لا ولاء لله ورسوله إلا بالبراء مما يضاد ذلك ويخالفه. وقد قال إمام الحنفاء لقومه: [٣٧٤/ أ] ﴿إِنَّنِي بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ۝٢٦ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾[الزخرف: ٢٦، ٢٧] وقال الفتية: ﴿وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الكهف: ١٦] فلم تعتزلوه.

وهذه العبارة التي ذكرها الشيخ - في بادي الرأي - لا تخلو عن إنكار حتىٰ يتبيّن[1] معناها والمراد بها. فإن «الكونين» عبارة عن جميع ما خلقه الله في الدنيا والآخرة. ويعبر عنهما بعالم الغيب وعالم الشهادة. وفيهما الرسل والأنبياء، والملائكة والأولياء. فكيف ينفصل عنهم ولا ينظر إليهم. ولا يقف بقلبه عليهم، ولا يبالي بهم؟

الاستعارات والإشارات في لسان القوم والتعليق على كلام ابن القيم

فاعلم أن في لسان القوم من الاستعارات، وإطلاق العام وإرادة الخاص، وإطلاق اللفظ وإرادة إشارته دون حقيقة معناه: ما ليس في لسان أحد من الطوائف غيرهم. ولهذا يقولون: نحن أصحاب الإشارة لا أصحاب العبارة. والإشارة لنا والعبارة لغيرنا. وقد يطلقون العبارة التي يطلقها الملحد، ويريدون بها معنىٰ لا فساد فيه. وصار هذا سبباً لفتنة طائفتين: طائفة تعلقوا عليهم بظاهر عباراتهم. فبدّعوهم وضللوهم. وطائفة نظروا إلىٰ مقاصدهم ومغزاهم. فصوبوا تلك العبارات.

---

(١) في جميع النسخ وط: «يبين».

وصححوا تلك الإشارات[1]. فطالب الحق يقبله ممن كان. ويرد ما خالفه

---

(١) حسن المقاصد وسلامتها لا يسوغ قبول الألفاظ المنحرفة الناطقة بالضلال فإن اللفظ إذا استعمل في معنىٰ باطل واشتهر به لايسوغ استعماله لمعنىٰ آخر موافق ولهذا نهىٰ الله تعالىٰ المؤمنين أن يقولوا راعنا وهي كلمة يقولها اليهود للنبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ ويقصدون بها الرعونة فنهي المؤمنون عن استعمالها مع أنهم لا يقصدون ما يقصده اليهود منها؛ فأنزل الله تعالىٰ: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا... ﴾ [البقرة: ١٠٤]. انظر: تفسير ابن كثير ١/ ١٤٨ ، وأنكر أهل العلم قول: « مطرنا بنوء كذا وكذا » وإن كان يقصد بالباء الظرفية ؛ لئلا يشبه لفظ الكفار بذلك. انظر الفروع ٢/ ١٦٣ ، والإنصاف ٢/ ٤٦١ ، ثم إن قول تلك العبارات وتصحيح تلك الإشارات مطلقاً باب دخل منه الصوفية إلىٰ جميع الألفاظ الشاطحة والمذمومة المنقولة عن بعض أكابرهم وحملوها علىٰ وجوه صحيحة وحينها لا يتصور وجود كفر أو ضلال أو بدعة ؛ لأن القوم لهم ولع كبير بالأقوال المجملة والرمزية والغامضة التي لا يفهمها كل أحد وتحتمل وجوهاً عدة. يقول الكلاباذي: « إن للقوم عبارات تفردوا بها واصطلاحات فيما بينهم لا يكاد يستعلمها غيرهم» التعرف ١٣٠ ، ونحوه في الرسالة القشيرية ص١٣٠ ، وقال الشعراني يصف شيخ الطريقةالشاذلية في وقته: «وله رموز في منظوماته ومنثوراته مطلسمة إلىٰ وقتنا هذا لم يفك أحد فيما نعلم معناها ». انظر: الطبقات الكبرىٰ ٢/ ٢١ ، وقال الدسوقي شيخ الطريقة الدسوقية: « إن ألسن القوم إذا دخلوا الحضرات مختلفة وفي إشاراتهم وكلماتهم ما يفهم ومنها ما لا يفهم » المرجع السابق ١/ ١٧٠ ، وهذه مناقب يذكرونها دلالة علىٰ الكمال العرفاني والعلم اللدني ، وقد ذكر الإمام ابن دقيق العيد ـ رحمه الله ـ أنه جلس مع عبدالحق بن سبعين من الضحىٰ إلىٰ قريب الظهر وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته. انظر: لسان الميزان لابن حجر ٣/ ٣٩٢.

ولا يزال القوم يفسرون تلك العبارات ويسوغون تلك الشطحات بما يسترهم عن أهل الظاهر ويؤمنهم من سيف الشرع.

علىٰ من كان.

ومراد الشيخ وأهل الاستقامة: أن النفس لما كانت مائلة إلىٰ الملذوذات - المحسوسة والمعنوية المشاهدة والغائبة[1] - كان النظر إليها والوقوف معها علة في الطريق والقصد جميعاً. وكان شاغلاً لها عن النظر[2] إلىٰ نفس المقصود وحده، والوقوف معه دون غيره. والالتفات إليه دون ما سواه. فمتىٰ قوي تعلق القلب بالمقصود الأعلىٰ - بحيث شغله ذكره عن ذكر غيره، وحبه عن حب غيره، وخوفه عن خوف غيره، ورجاؤه عن رجاء غيره - وكان أنسه به خاصة انفصل عن ذكر غيره في حال شغله به سبحانه؛ إذ ليس فيه اتساع لغيره. فانفصل في هذه الحال نظره إلىٰ الكونين، وانفصل توقفه عليهما. وانفصلت مبالاته بهما ضراً أو نفعاً، أو عطاء أو منعاً. وهذه الحال لا تدوم له، فإذا رجع إلىٰ الكون بحكم طبعه[3]، وأنه جزء من الكون: ذكر الرسل والأنبياء والملائكة

وانظر في ذلك تفسيرات الجنيد لكلمات أبي يزيد البسطامي الموغلة في الضلال كما ذكرها السراج الطوسي (ت٣٧٨) في كتابه اللمع ٤٥٩-٤٧٧، وانظر عامة كتاب شطحات الصوفية للدكتور عبدالرحمن بدوي.

(١) في أ ب غ حـ ق ط: «المعاينة».

(٢) في أ: «الناظر».

(٣) في ق ط: «طبيعته».

والأولياء بالتعظيم والاحترام. وأحسن الذكر. وذكر أعداءهم باللعن والطعن وأقبح الذكر. فهذه وظيفته في هذه الحال. وتلك وظيفته في ذلك المقام.

والمقصود: أنه انفصال شهود في بعض[١] الأحوال. لا انفصال وجود، ولا انفصال شهود دائماً أبداً، ولا تلفت إلى غير هذا، فإنه خيال ووهم لا نطيل الكتاب بذكره.

قال: «**الثَّاني: انفِصَالٌ عن رُؤيَةِ الانفِصَالِ الَّذِي ذَكَرنا، وَهُوَ أن لا يَتَرَاءَى[٢] عِندَكَ في شُهُودِ التَّحقيقِ شَيءٌ يُوصَلُ بالانفِصَال مِنهَا إلى شَيءٍ**»[٣].

إنما كانت هذه الدرجة أعلى عنده مما قبلها من حيث كانت الاولى وسيلة إليها، وكانت هذه غاية ومرتبة عليها، فإن المنفصل من الكونين - شغلاً بالله عز وجل - قد تسكن نفسه إلى مقامه من الانفصال، ويساكنه بسره وقلبه، ويغيب عنه: أنه[٤] محض منة الله، ومجرد فضله[٥]

---

(١) «بعض» ساقطة من ط.

(٢) في متن المنازل ١٠٠: «أن لا يتَّزِنا».

(٣) في متن المنازل ١٠٠ و ط: «منهما».

(٤) في ق: «مترتبة».

(٥) في ج: «بمحض».

وعطائه، فيحتاج إلى أن ينفصل عن رؤية [٣٧٤/ ب] انفصاله ، ويضيف ذلك إلى أهله ووليّه المانِّ به .

[وهذا التفصيل يتضمن التفاوت الذي أشار إليه الشيخ في أول الباب. فإنه ذكر في الدرجة الأولى « **أنَّ الانفِصَالَ شَرطٌ في الاتِّصَالِ** » وقال ههنا : « **لا يَتراءى عندَكَ في شُهود التَّحقيق سَبَبٌ يُوصَل بالانفِصَالِ** منها[1] **إلى شَيءٍ** » وهذا يناقض ما ذكره][2] ، ولا يجتمع معنى كلاميه ، بل بينهما تفاوت التناقض ، فأين شرط حصول[3] الشيء من شهود عدم كونه سبباً وشرطاً ؟

والجواب عن هذا : أن كون الشيء شرطاً وسبباً لحصول شيء لا يناقض أن يكون عدمُ رؤيته شرطاً لحصول ذلك الشيء ، فيكون حصوله مشروطاً بوجود ذلك الشيء في نفس الأمر ، وبعدم رؤية العبد له ، فتكون الرؤية مانعة ، وإيضاح ذلك ببيان كلامه .

[فقوله : « **انفصالٌ عن رُؤية الانفصَالِ** » يعني : أن العبد يرى — حالة الشهود — أنه انفصل عن الكونين ، ثم اتصل بجناب العزة . فيشهد اتصالاً

---

(١) في متن المنازل ١٠٠، وط : « منهما » .

(٢) ما بين المعقوفين من شرح التلمساني ٢/ ٥٥٣ .

(٣) في أ ب غ ح ط : « شرط الشيء » .

بعد انفصال ، وهذه الرؤية – في التحقيق – ليست صحيحة ؛ لأنه لم ينفصل عن الكونين أصلاً لكنه توهم ذلك ، فإذا تبين أنه لم ينفصل عن الكونين فقد انفصل عن الانفصال المذكور ، لتحققه أنه لم يكن صحيحاً][1] .

ثم بين كيف يصح له انفصاله فقوله :[2] « أَن لا يَتَرَاءَى » أي لا يظهر لك شيء في شهود التحقيق يكون هو السبب الموجِب للانفصال[3] . فكأنه قال : أن تشهد التحقيق ، فيريك شهوده : أنك ما انفصلت بنفسك عن شيء ، ولا اتصلت بنفسك بشيء ، بل الأمر كله بيد غيرك ، فهو الذي فصلك وهو الذي وصلك .

وأما الملحد[4] : فيفسر كلامه بغير هذا ، ويقول : إذا شهدت الحقيقة أرتْك أنك ما انفصلت من شيء ، ولا اتصلت بشيء ، فإن تلك اثنينية تنافي الوحدة المطلقة .

فانظر ما في الألفاظ المجملة الاصطلاحية من الاحتمال ، وكيف

---

(١) ما بين المعقوفين من شرح التلمساني ٢/ ٥٥٣ .
(٢) في ط ب : « بقوله » .
(٣) في أ ب غ ح : « للاتصال » .
(٤) يعني التلمساني . انظر شرحه ٢/ ٥٥٣ .

يجرُّها كلُّ أحد إلى نحلته ومذهبه ؟ ولهذا يقول الملحد : إنه ليس هناك اتصال ولا انفصال إنما هو في نظر العبد ووهمه ، فإذا صار من أهل التحقيق علم بعد [١] ذلك : أنه لا انفصال [٢] ولا اتصال ، وينشد في هذا المعنى بيتاً مشهوراً لطائفة الاتحادية .

فما فيك لي شيءٌ لشيء موافقٌ ولا منك لي شيءٌ لشيء مخالف [٣]

قال : « **الثَّالث : انفِصَالٌ عن الاتِّصَالِ ، وهُوَ انفِصَالٌ عن [٤] شُهُودِ مُزَاحمَةِ الاتِّصالِ عَينَ السَّبقِ ، فإِنَّ الانفِصَالَ والاتِّصَالَ - عَلى عِظَمِ تَفَاوُتهِمَا في الاسْمِ وَالرَّسْمِ - في العِلَّة سِيَّانِ** » .

الفرق بين هذه الدرجة والتي قبلها : أن ما قبلها انفصال عن سكونه إلى انفصاله ورؤيته له ، وهو في هذه الدرجة انفصال عن رؤية [٥] اتصاله . فيتجرد عن رؤية كونه متصلاً ، فإن هذه الرؤية علة في الاتصال ، بل كمال اتصاله : غيبته عن رؤية [٦] كونه متصلاً ، لكمال استغراقه بما هو فيه من

---

(١) في ق : « علم في ذلك » .

(٢) في ق : « لا انفصال له » .

(٣) ذكره التلمساني في شرحه ٢/ ٥٥٤، وقال: «وهو بيت مشهور بين هذه الطائفة». ولم أجد قائله .

(٤) في متن المنازل ص١٠١ : « من شهود » .

(٥) في أح ب ع : « عن رؤيته » .

(٦) في أ ب غ ط : « بل كمال اتصاله » ، وفي ح : « بل كمال الاتصال بغيبته » .

حقيقة الاتصال، فحصل [1] من الدرجتين انفصاله عن الانفصال والاتصال جميعاً.

فههنا جال الملحد وصال. وفتح فاه ناطقاً بالإلحاد [2]، وقال: هذا يدل علىٰ أن «الانفصال» [٣٧٥/ أ] و «الاتصال» لا حقيقة لهما في نفس الأمر بل في نظر الناظر. فلا حقيقة لهما في نفس الأمر. لكن في وهم المكاشف. فأين الاتصالُ والانفصالُ في العين الواحدة؟ وإنما الوهم والخيال قد حكما علىٰ أكثر الخلق [3].

وقد أعاذ الله الشيخَ [4] من أن يُظنَّ به هذا الإلحاد. وإنما مراده ما ذكرناه.

وقد كشف عن مراده بقوله «**وَهُوَ انفِصَالٌ عَنْ** [5] **شُهُودِ مَزَاحَمَةِ الاتِّصَالِ عَينَ السَّبْقِ**»، أي ينفصل عن شهود مزاحمته لاتصاله عين ما سبق له [6] في الأزل من الأول الآخر سبحانه. فإنه إذا لاحظ السبق وما

---

(١) في ط: «فيحصل».

(٢) في ج: «بالاتحاد».

(٣) يشير إلىٰ تفسير التلمساني لهذه الدرجة في الانفصال. انظر: شرح التلمساني ٢/ ٥٥٤.

(٤) يعني الهروي ـ رحمه الله ـ.

(٥) في متن المنازل ١٠١: «من شهود».

(٦) في أ ب حـ غ ط: «عما سبق في الأزل»، وفي ج: «عين ما يسبق».

تقرر فيه، حيث لم يكن هو ولا شيء من الأشياء: لم[1] يزاحم شهود اتصاله لشهود ما سبق به الأزل؛ بل اضمحلَّ فعلُه وشهودَه ووجودُه في[2] ذلك الوجود الأزليّ، بحيث كأنه لم يكن. فإذا نسب فعله وصفاته ووجوده إلىٰ ذلك الوجود اضمحل وتلاشىٰ. وصار كالظل والخيال للشخص.

قوله «**فَإِنَّ الاتِّصَالَ والانفِصَالَ - عَلَىٰ عِظَمِ تَفَاوُتِهِمَا فِي الاسْمِ والرَّسْمِ - فِي العِلَّةِ سِيَّان**».

معناه: أن معنىٰ اسم «الاتصال» يضاد معنىٰ اسم «الانفصال» كما يضاد اسمُه اسمَه. وهما متساويان في العلة. أي رؤية «الاتصال» علة، ورؤية «الانفصال» علة؛ فتساويا من هذا الوجه، وإن تضادَّا لفظاً ومعنىٰ. والله سبحانه وتعالىٰ أعلم.

* * *

---

(١) «لم» ساقطة من حـ.

(٢) في أ ب غ حـ ط: «إلىٰ ذلك».

فصل

منزلة المعرفة

قال صاحب المنازل:

«بَابُ المَعرِفَةِ[1] قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٨٣] المعْرِفَةُ: إحَاطَةٌ بِعَينِ الشَّيءِ كَمَا هُوَ».

قلت: وقع في القرآن لفظ «المعرفة» ولفظ «العلم» فلفظ «المعرفة» كقوله تعالىٰ: ﴿مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾، وقوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦، والأنعام: ٢٠].

ورود لفظ العلم في القرآن أكثر من المعرفة

وأما لفظ «العلم» فهو أكثر[2] وأوسع إطلاقاً. كقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ

(١) المعرفة هي أول أبواب قسم «النهايات» وهو عشرة أبواب، أو منازل، وما سبق جميعه من قسم الحقائق وهو عشرة أبواب أيضاً كما تقدم الإشارة إلىٰ هذا التقسيم الذي سار عليه الهروي وغيره ممن تكلم في هذا الباب. والمعرفة عرفها الكلاباذي في كتابه التعرف ١٥١ بأنها معرفتان: معرفة حق ومعرفة حقيقة؛ فمعرفة الحق إثبات وحدانية الله... والحقيقة هي معرفة ألا سبيل إلىٰ معرفة الحق لامتناع الصمدية وتحقق الربوبية، ويعرّفها الكاشاني بقوله: «هي الإحاطة بعين الحقيقة بالحقيقة علىٰ ما هي عليه» معجم اصطلاحات الصوفية ٣٦٣. ويتضح من تعريفهم لها إشارتهم أنها غير ممكنة التحقيق؛ لأنها هي التوحيد، والتوحيد لا سبيل إلىٰ بلوغه عندهم. فنعت من ينعته جاحد، وتقدم ذلك في دراسة التوحيد عند الهروي.

(٢) «أكثر»: ساقطة من ط.

إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] ، وقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ ...﴾ الآية [آل عمران: ١٨] ، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّۖ﴾ [الأنعام: ١١٤] ، وقوله ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤] ، وقوله: ﴿۞ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓۚ ﴾ [الرعد: ١٩] ، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۗ ﴾ [الزمر: ٩] ، وقوله: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ وَٱلْإِيمَٰنَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْبَعْثِۖ﴾ [الروم:٥٦] وقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ [القصص:٨٠] وقوله : ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]، وقوله: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [النمل: ٤٠] ، وقوله: ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَاۚ﴾ [الحديد: ١٧] ، وقوله: ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [الحديد: ٢٠] ، وقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ﴾ [البقرة: ٢٢٣] ، وقوله: ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود:١٤] وهذا كثير.

واختار الله سبحانه لنفسه اسم « العلم » وما تصرف منه. فوصف نفسه بأنه عالم ، وعليم ، وعلاّم ، وعَلِم ، ويعلم. وأخبر أن له علما ، دون لفظ «المعرفة»[1]. ومعلوم أن الاسم الذي اختاره الله لنفسه أكمل نوعه

(١) في أ ب ح غ ط زيادة: « في القرآن ».

المشارك له في معناه.

وإنما جاء لفظ « المعرفة » في القرآن في مؤمنيّ أهل [٣٧٥/ ب] الكتاب خاصة كقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٨٢، ٨٣] وقوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة:١٤٦] [الأنعام: ٢٠].

وهذه الطائفة ترجح « المعرفة » علىٰ « العلم » جداً. وكثير منهم لا يرفع بالعلم رأساً. ويعده قاطعاً وحجاباً دون المعرفة[1]. وأهل الاستقامة منهم: أشد الناس وصية للمريدين بالعلم. وعندهم: أنه لا يكون ولي لله كامل الولاية من غير أولي العلم أبداً. فما اتخذ الله ولا يتخذ ولياً جاهلا. فالجهل رأس كل بدعة وضلالة ونقص. والعلم أصل كل خير وهدىٰ وكمال.

فصل

الفرق بين العلم والمعرفة من وجوه

والفرق بين « العلم» و « المعرفة » لفظاً ومعنىٰ. أما اللفظ: ففعل المعرفة يقع علىٰ مفعول واحد. تقول: عرفت الدار، وعرفت زيداً. قال

(١) انظر التعليق علىٰ هذه المسألة في ص٣٣٤٢، ٣٥٣٤.

تعالىٰ: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ [يوسف: ٥٨] ، وقال: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦ ، والأنعام: ٢٠].

وفعل « العلم » يقتضي مفعولين. كقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠] ، وإن وقع علىٰ مفعول واحد ، كان بمعنىٰ المعرفة. كقوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] ، وأما الفرق المعنوي فمن وجوه:

الأول: تعلق المعرفة بذات الشيء

أحدها: أن « المعرفة » تتعلق بذات الشيء. و«العلم» يتعلق بأحواله. فتقول: عرفت أباك ، وعلمته صالحاً عالماً. ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة. كقوله تعالىٰ: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] ، وقوله: ﴿ ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ [المائدة: ٩٨] ، وقوله: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ ﴾ [هود: ١٤].

فالمعرفة: حضور صورة الشيء ومثاله العلمي في النفس. والعلم: حضور أحواله وصفاته ، ونسبتها إليه. فالمعرفة: تشبه التصور. والعلم: يشبه التصديق.

الثاني: المعرفة غالباً تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه

الثاني: أن « المعرفة » - في الغالب - تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه. فإذا أدركه قيل: عرفه ، أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه. فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها ، قيل: عرفه ، قال الله تعالىٰ: ﴿وَيَوْمَ

يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّنَ ٱلنَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ ﴾ [يونس: ٤٥]، وقال تعالىٰ: ﴿ وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُواْ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴾ [يوسف: ٥٨]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٦ ، والأنعام: ٢٠] لما كانت صفاته معلومة عندهم ، فرأوه: عرفوه بتلك الصفات. وفي الحديث الصحيح «**إن الله تعالىٰ يقول لآخر أهل الجنة دخولاً: أتعرف الزمان الذي كنت فيه؟ فيقول: نعم. فيقول: تمن. فيتمنىٰ علىٰ ربه**»[1] وقال تعالىٰ: ﴿ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ ﴾ [البقرة: ٨٩]، فالمعرفة: تشبه الذكر النفسي[2]. وهو حضور ما كان غائباً عن الذكر[3]. ولهذا كان

---

(١) حديث ابن مسعود في آخر أهل الجنة دخولاً وأوله: « **إني لأعرف آخر أهل النار خروجاً من النار...**» الحديث. أخرجه أحمد ١/ ٣٧٨ ، والبخاري في الصحيح في الرقاق ١١/ ٤١٨ (٦٥٧١) بدون قوله: « أتذكر الزمان.... الخ ».

وأخرجه مسلم في الإيمان ١/ ١٧٤ (٣٠٩) ، والترمذي ٤/ ٧١٢ (٢٥٩٥) ، وابن حبان ١٦/ ٤٤٧ ، ٤٥٧ ، وابن أبي شيبة في المصنف ٧/ ٣٧ ، وأبو عوانة في المسند ١/ ١٦٥ ، وهناد في الزهد ١/ ١٥٤ ، وابن منده في الإيمان ٢/ ٨١٩ ، جميعهم رووه بلفظ: « **أتذكر الزمان الذي...** ». أما اللفظ الذي ذكره ابن القيم: « **أتعرف الزمان...** » مستدلاً به علىٰ المعرفة فلم أجده في جميع ما وقفت عليه.

(٢) في أ ب ط: « للشيء ».

(٣) في ق: « الذاكر ».

ضد المعرفة: الإنكار. وضد العلم: الجهل. قال تعالىٰ: ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا ﴾ [النحل: ٨٣]، ويقال: عرف الحق فأقر به. وعرفه فأنكره.

الثالث: المعرفة تفيد تمييز المعروف

الوجه الثالث - من الفروق[١] -: أن « المعرفة » تفيد تمييز المعروف عن غيره و« العلم » يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره. وهذا الفرق غير الأول. فإن ذلك[٢] يرجع إلىٰ إدراك الذات وإدراك [٣٧٦/ أ] صفاتها. وهذا يرجع إلىٰ تخليص الذات من غيرها، وتخليص صفاتها من صفات غيرها.

الفرق الرابع: أنك إذا قلت: علمت زيداً. لم يفد المخاطب شيئاً؛ لأنه ينتظر بعدُ: أن تخبره علىٰ أي حال علمته ؟ فإذا قلت: كريماً أو شجاعاً، حصلت له[٣] الفائدة. وإذا قلت: عرفت زيداً. استفاد المخاطب: أنك أثبته وميّزته من غيره. ولم يبق منتظراً لشيء آخر. وهذا الفرقُ في التحقيق إيضاح للفرق الذي قبله.

الفرق الخامس - وهو فرق العسكري[٤] في فروقه - وفروق غيره: أن

(١) في أ ب حـ غ ط: « من الفرق ».

(٢) في أ ق ط: « فإن ذاك ».

(٣) في أ ب حـ غ: « حصلت لك ».

(٤) هو أبو أحمد الحسن بن عبدالله بن سعيد العسكري الأديب اللغوي، له كتب كثيرة في اللغة

«المعرفة» علم بعين الشيء مفصلا عما سواه. بخلاف «العلم» فإنه قد يتعلق بالشيء مجملاً[1]. وهذا يشبه فرق صاحب المنازل. فإنه قال: «**المَعرِفَةُ إِحَاطَةٌ بَعينِ الشَّيء كَمَا هُوَ**»، وعلىٰ هذا الحد: فلا يتصور أن يعرف الله ألبتة. ويستحيل عليه هذا الباب بالكلية فإن الله سبحانه لا يحاط به علماً، ولا معرفة ولا رؤية. فهو أكبر من ذلك وأجل وأعظم. قال تعالىٰ: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، بل حقيقة هذا الحد: انتفاء تعلق المعرفة بأكثر المخلوقات حتىٰ بأظهرها. وهو الشمس والقمر. بل لا يصح أن يعرف أحد نفسه وذاته ألبتة.

الفرق بين العلم والمعرفة عند الصوفية

والفرق بين «العلم» و «المعرفة» عند أهل هذا الشأن: أن «المعرفة» عندهم هي العلم الذي يقوم العالم بموجبه ومقتضاه. فلا يطلقون المعرفة علىٰ مدلول العلم وحده؛ بل لا يصفون بالمعرفة إلا من كان عالماً بالله، وبالطريق الموصل إليه[2]، وبآفاتها وقواطعها. وله حال مع الله يشهد له بالمعرفة. فالعارف - عندهم - من عرف الله سبحانه بأسمائه

والأدب منها الفروق اللغوية ومنها معاني الأدب ومنها الأوائل وغيرها، ولد سنة ثلاث وتسعين ومائتين وتوفي سنة اثنتين وثمانين وثلاثمائة. انظر: المنتظم ٧/ ١٩١، وفيات الأعيان ٢/ ٦٧، وسير أعلام النبلاء ١٦/ ٤١٣.

(١) انظر: الفروق اللغوية للعسكري ٦٢، وفيه قال: «... والعلم يكون مجملاً ومفصلاً».

(٢) في أ ط: «إلىٰ الله».

وصفاته وأفعاله. ثم صدق الله في معاملاته[١]. ثم أخلص له في قصوده ونياته. ثم انسلخ من أخلاقه الرديئة وآفاته. ثم تطهَّر من أوساخه وأدرانه ومخالفاته، ثم صبر علىٰ أحكامه في نعمه وبليّاته. ثم دعا إليه علىٰ بصيرة بدينه وآياته. ثم جرَّد الدعوةَ إليه وحده بما جاء به رسوله، ولم يشُبْها بآراء الرجال وأذواقهم ومواجيدهم ومقاييسهم ومعقولاتهم. ولم يزنْ بها ما جاء به الرسول ـ عليه من الله أفضل صلواته وأكمل تحياته ـ، فهذا الذي يستحق اسم العارف علىٰ الحقيقة، إذا سُمِّي به غيره علىٰ الدعوىٰ والاستعارة.

وقد تكلموا في « المعرفة » بآثارها وشواهدها. فقال بعضهم: من إمارات المعرفة بالله: حصول الهيبة منه، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيبته.

وقال أيضاً: المعرفة توجب السكون. فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته[٢].

---

(١) في أ ب ج غ: « معاملته ».

(٢) هذا وما قبله ذكرهما القشيري في الرسالة ٥١١ عن شيخه أبي علي الحسن بن علي الدقاق. شيخ الصوفية في وقته. مات سنة ست وأربعمائة. انظر: البداية والنهاية ١٢/ ١٣، وشذرات الذهب ٣/ ١٨٠.

وقال لي[1] بعض أصحابنا: ما علامة المعرفة التي تشيرون إليها ؟ فقلت له: أنس القلب بالله. فقال لي: علامتها أن يحس بقرب قلبه من الله. فيجده قريباً منه.

وقال الشبلي[2]: « ليس لعارف علاقة ، ولا لمحب سلوىٰ[3] ، ولا لعبد دعوىٰ ، ولا لخائف قرار. ولا لأحد من الله من فرار »[4].

وهذا كلام جيد. فإن المعرفة الصحيحة تقطع من القلب العلائق[5] كلها. وتعلقه بمعروفه. فلا يبقىٰ فيه علاقة بغيره. ولا تمرُّ به العلائق إلا وهي مجتازة. لا تمر مرور استيطان.

وقال أحمد بن عاصم[6]: من كان بالله [٣٧٦/ ب] أعرف: كان له

---

(١) « لي » ساقطة من ج حـ.

(٢) هو أبو بكر دُلف بن جحدر وقيل: جعفر بن يونس الشبلي البغدادي ، ولد في سامراء وأصله من قرية الشبلية أحد مشايخ الصوفية صحب الجنيد ، توفي ببغداد سنة أربع وثلاثين وثلاث مائة. انظر: طبقات الصوفية للسلمي ٣٣٧ ، وحلية الأولياء ١٠/ ٣٦٦ ، والرسالة القشيرية ١٠٥.

(٣) في أ ب ج غ ق ط: «شكوىٰ » ، وفي حـ « سلو ».

(٤) أورده أبو نعيم في الحلية ١٠/ ٣٦٨ ، والقشيري في الرسالة ٥١١.

(٥) في ج: « العوائق ».

(٦) هو أحمد بن عاصم الأنطاكي أبو عبدالله الزاهد من أقران بشر بن بن الحارث والسري السقطي والحارث المحاسبي ، كان واعظ دمشق قال أبو حاتم الرازي: أدركته بدمشق وكان

أخوف. ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨]، وقول النبي ﷺ: «أنا أعرفكم بالله وأشدكم له خشية»[1].

وقال آخر: من عرف الله تعالى ضاقت عليه الدنيا بسعتها[2].

وقال غيره: من عرف الله تعالى اتسع عليه كلُّ ضيق[3].

ولا تنافي بين هذين الأمرين. فإنه يضيق عليه كل مكان لا يساعد فيه

صاحب مواعظ وزهد، مات بعد الثلاثين ومائتين. انظر: طبقات الصوفية ١٣٧، حلية الأولياء ٩/ ٢٨٠، صفة الصفوة ٤/ ٢٧٧. وانظر قوله في الرسالة ٥١٢، ونسبه ابن كثير في البداية والنهاية ١٠/ ٣١٨ للحسن البصري، ونسبه البيهقي للإمام أحمد في شعب الإيمان ١/ ٤٨٧.

(١) لم أجده بهذا اللفظ وإنما جاء عند البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها ١/ ٧٠ (٢٠) في كتاب الإيمان باب قول النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «أنا أعلمكم بالله». قالت: كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا أمرهم من الأعمال بما يطيقون قالوا: إنا لسنا كهيئتك يا رسول الله، إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فيغضب حتى يعرف الغضب في وجهه ثم يقول: إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا» وذكر ابن حجر ـ رحمه الله ـ أن الحديث في جميع طرقه بلفظ: «أعلمكم» ووقع في رواية الأصيلي: «أعرفكم» قال وكأنه مذكور بالمعنى حملاً على ترادفهما. الفتح ١/ ٧٠، وأخرجه البخاري في الأدب ١٠/ ٥١٢ بلفظ: «فوالله إني لأعلمكم بالله وأشدكم له خشية» وفي قصة حجة الوداع (٦٩٣٣) بلفظ: «لقد علمتم أني أتقاكم لله وأصدقكم وأبركم» (٦٩٣).

وعند مسلم في الصيام ٢/ ٨٧١ (١١١٠) بلفظ: «والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي».

(٢) ذكره القشيري في الرسالة مبهماً.

(٣) لم أجده.

علىٰ شأنه ومطلوبه. ويتسع عليه ما ضاق علىٰ غيره؛ لأنه ليس فيه، ولا هو مساكن له بقلبه. فقلبه غير محبوس فيه.

والأول: في بداية المعرفة. والثاني: في غايتها[1] التي يصل إليها العبد. وقال آخر: من عرف الله تعالىٰ صفا له العيش. وطابت له الحياة. وهابَه كلُّ شيء. وذهب عنه خوفُ كلِّ المخلوقين، وأنس بالله[2].

وقال غيره: من عرف الله قرَّتْ عينه بالله، وقرت به كل عين. ومن لم يعرف الله تقطع قلبه علىٰ الدنيا حسرات. ومن عرف الله لم تبق له رغبة في سواه. ومن ادعىٰ معرفة الله - وهو راغب في غيره - : كذَّبتْ رغبتُه معرفتَه. ومن عرف الله أحبه علىٰ قدر معرفته به. وخافه ورجاه، وتوكل عليه، وأناب إليه. ولهج بذكره. واشتاق إلىٰ لقائه. واستحيا منه. وأجلّه وعظّمه علىٰ قدر معرفته به[3]، وعلامة العارف: أن يكون قلبُه مرآةً إذا نظر فيها رأىٰ فيها الغيب الذي دُعي إلىٰ الإيمان به[4]. فعلىٰ قدر جلاء تلك المرآة يتراءىٰ له فيها الله سبحانه، والدار الآخرة، والجنة والنار.

---

(١) في جميع النسخ وط: « نهايتها ».

(٢) انظر: الرسالة القشيرية ٥١٢، وذكر السلمي في الطبقات ٤٤٤ عن أبي العباس السياري نحوه: « من عرف الله خضع له كل شيء... ».

(٣) انظر نحوه في الرسالة ص٥١٠، ٥١٤.

(٤) انظر نحوه في: روضة التعريف بالحب الشريف، لسان الدين بن الخطيب ٢/ ٤١٨.

والملائكة، والرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ، كما قيل:

إذا سكن الغديرُ علىٰ صفاء وغُيِّبَ[1] أن يحركه النسيمُ
بدَتْ فيه السماءُ بلا امتراء كذاك الشمسُ تبدو والنجومُ
كذاك قلوبُ أربابِ التجلّي يُرىٰ في صفوها اللهُ العظيمُ[2]

وهذه رؤية المثل الأعلىٰ، كما تقدم[3].

ومن علامات المعرفة: أن يبدو لك الشاهد، وتفنىٰ الشواهد. وتنحل العلائق وتنقطع العوائق. وتجلس بين يدي الرب تعالىٰ، وتقوم وتضطجع علىٰ التأهب للقائه، كما يجلس الذي قد شد أحماله وأزمع السفر علىٰ التأهب له. ويقوم علىٰ ذلك ويضطجع عليه. وكما ينزل المسافر منزله[4]. فهو قائم وجالس ومضطجع علىٰ التأهب.

وقيل للجنيد: إن أقواما يدّعون المعرفة، يقولون: إنهم يصلون بترك الحركات من باب البر والتقوىٰ؟ فقال الجنيد: هذا قول أقوام تكلموا بإسقاط الأعمال، وهو عندي عظيم. والذي يسرق ويزني أحسن حالا

---

(١) في جميع النسخ و ط: «وجُنّب».

(٢) انظر مقدمة رسالة المسترشدين للحارث المحاسبي، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة ١٠٧ فقد ذكرها استشهاداً بلا نسبة. ولم أجدها في غيره.

(٣) انظر: ص٣٤١٥.

(٤) في أ ب غ حـ ط: «في المنزل».

من الذي يقول هذا. إن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله. وإلىٰ الله رجعوا فيها. ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بيني وبينها[1].

ومن علامات العارف: أنه لا يطالب ولا يخاصم، ولا يعاتب، ولا يرىٰ له علىٰ أحد فضلا. ولا يرىٰ له علىٰ أحد حقا[2].

ومن علاماته: أنه لا يأسف علىٰ فائت. ولا يفرح بآت؛ لأنه ينظر إلىٰ الأشياء بعين الفناء والزوال. وأنها في الحقيقة كالظِّلال والخيال. وقال الجنيد: لا يكون العارف عارفاً حتىٰ يكون كالأرض [٣٧٧/ أ] يطؤها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء، وكالمطر يسقي ما يحب وما لا[3]

---

(١) ذكره السلمي في الطبقات ص١٥٩ بسنده إلىٰ الجنيد، وأبو نعيم في الحلية ١٠/ ٢٧٨، والقشيري في الرسالة ص٧٩، ٥١٣.

(٢) من كلام شيخ الإسلام الذي سمعه منه. انظر: المدارج ١/ ٥٢٣.

(٣) انظر: الرسالة القشيرية ص٥١٤، ٣٠٢ وطبقات الصوفية للسلمي ص١٦، وابن القيم ذكر هذا القول عن الجنيد لحمله له علىٰ المعنىٰ الذي قرره وهو كون العارف متواضعاً لربه ناسياً لنفسه؛ فلا يرىٰ لها فضلاً ولا يطالب لأجلها ولا يخاصم ولا يعاتب، وهذا حق ولكن له معاني أخرىٰ منكرة مثل معاملة الخلق بمقتضىٰ الربوبية وملاحظة الإرادة الكونية وأن كل ما أراده الله كوناً فقد أحبه ورضيه شرعاً، وقد يحتمل معنىٰ سقوط إرادة العبد مطلقاً كما أن الأرض والسحاب والمطر مأمورات مسخرات ليس لهن إرادة فكذلك العارف عنده بهذه المثابة فتسقط الإرادة عنده فلا اختيار ويسقط التمييز بين من يُحب ومن لا يحب، ومن تتبع

يحب. وقال يحيىٰ بن معاذ[1]: يخرج العارف من الدنيا ولم يقض وطره من شيئين: بكاؤه علىٰ نفسه، وثناؤه علىٰ ربه »[2]. وهذا من أحسن الكلام. فإنه يدل علىٰ معرفته بنفسه وعيوبه وآفاته، وعلىٰ معرفته بربه وكماله وجلاله. فهو شديد الإِزْراء علىٰ نفسه، لَهِجٌ بالثناء علىٰ ربه.

وقال أبو يزيد[3]: إنما نالوا المعرفة بتضييع ما لهم والوقوف مع ما له.

كلام القوم وجد هذا المعنىٰ كثيراً في عباراتهم في هذا الباب وغيره، كقول أبي يزيد حين سئل ماذا تريد ؟ قال: أريد ألا أريد. فهذا فوق أنه تناقض - حيث أراد عدم الإرادة فإذاً هو مريد - فهو مع هذا نقص فإن الحي لابد له من إرادة فهو حارث وهمام، وكمال إيمان العبد بقوة إرادته للخير ومرادات ربه الشرعية. ويبين شيخ الإسلام أن أهل الاستقامة يريدون بها: ألا يكون لك مراد غير مراد الله، وألا تريد مراداً لم تؤمر بإرادته. انظر: مجموع الفتاوىٰ ١٠/ ٤٩، والتدمرية ٢٢٠.

وللاستزادة: انظر: رسالة (مظاهر الإنحرافات العقدية عند الصوفية) تأليف إدريس محمود إدريس ٣/ ٩٧٢ وما بعدها، وموقف ابن القيم من التصوف، عبدالرؤوف محمد عثمان ٦٠ وما بعدها، رسالة دكتوراه مصورة علىٰ الآلة الكاتبة.

(١) هو يحيىٰ بن معاذ بن جعفر الرازي الواعظ، من كبار مشايخ الصوفية، له كلام جيد ومواعظ مشهورة، من كلماته: « لا يفلح من شممت رائحة الرئاسة منه »، وقوله: « لا تستبطيء الإجابة وقد سددت طريقها بالذنوب »، مات في نيسابور ٢٥٨هـ. انظر: طبقات الصوفية للسلمي ١٠٧، وحلية الأولياء ١٠/ ٥١، وسير أعلام النبلاء ١٣/ ١٥.

(٢) انظر: الرسالة ٥١٤.

(٣) هو أبو يزيد طيفور بن عيسىٰ بن سروشان البسطامي من بلاد نيسابور أحد الصوفية المشهورين، له مواعظ مشهورة، ونكت مليحة، وله كلمات منكرة وشنيعة جداً مثل قوله:

يريد تضييع حظوظهم، والوقوف مع حقوق الله سبحانه وتعالىٰ. فتفنيهم[1] حقوقه عن حظوظهم.

وقال آخر: لا يكون العارف عارفا حتىٰ لو أعطي مُلْكَ سليمان لم يشغله عن الله طرفة عين[2]. وهذا يحتاج إلىٰ شرح. فإن ما هو دون ذلك يشغل القلب؛ لكن يكون اشتغاله بغير الله لله. فذلك اشتغال به سبحانه؛ لأنه إذا اشتغل بغيره لأجله لم يشتغل عنه.

قال ابن عطاء[3]: المعرفة علىٰ ثلاثة أركان: الهيبة والحياء والأنس[4].

وقيل لذي النون[5]: بم عرفت ربك ؟ فقال: عرفت ربي بربي، ولولا ربي

«سبحاني، وما في الجبة إلا الله» وأمثالها كثير، تبنىٰ الدفاع عنه وتأويل كلماته عامة الصوفية كالجنيد والطوسي والسلمي، حيث يقول: «منها ما لا يصح أو مقولاً عليه». مات سنة ٢٦١. انظر ترجمته وقوله في: الطبقات للسلمي ٦٧-٧٤، والرسالة القشيرية ص٦٣، ٥١٤، وسير أعلام النبلاء ١٣/ ٨٦ وقد أفضت الحديث عنه في رسالة مستقلة عن الفناء.

(١) في أ ج ط: «فتغنيهم».

(٢) ذكره القشيري في الرسالة عن يوسف بن علي ٥١٤.

(٣) هو أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء البغدادي أبو العباس من كبار مشايخ الصوفية، ومن أقران الجنيد، اغتر بالحلاج وصحح حاله، وامتحن بسببه، وطلبه حامد الوزير وسأله عنه ثم أمر به ففكت أسنانه، وقيل: فَقَدَ عقْلَه ثمانية عشر عاماً ثم ثاب إليه عقله، ومات سنة تسع وثلاثمائة. انظر: طبقات الصوفية ٣٦٥، الرسالة للقشيري ٩٧، سير أعلام النبلاء ١٤/ ٢٥٦.

(٤) ذكره القشيري في الرسالة ٥١٤.

(٥) هو ثوبان بن إبراهيم، وقيل الفيض بن إبراهيم النوبي الإخميمي، يكنىٰ أبا الفيض، واشتهر

لما عرفت ربي"[1]. وقيل لعبد الله بن المبارك: بماذا نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سماواته علىٰ عرشه بائن من خلقه"[2]. فأتىٰ عبد الله بأصل المعرفة التي لا يصح لأحد معرفة ولا إقرار بالله سبحانه إلا وهو المباينة والعلو علىٰ العرش.

ومن علامات العارف: أن يعتزل الخلق بينه وبين الله، حتىٰ كأنهم أموات لا يملكون له ضراً ولا نفعاً. ولا موتاً ولا حياتا ولا نشوراً. ويعتزل نفسه بينه وبين الخلق، حتىٰ يكون بينهم بلا نفس. وهذا معنىٰ قول من قال: «العارف يقطع الطريق بخطوتين: خطوة عن نفسه، وخطوة عن الخلق»[3].

بلقبه «ذو النون المصري» أحد الزهاد المشهورين، حدث عن الإمام مالك، والليث بن سعد، والفضيل بن عياض، وسفيان بن عيينة، وولد في أواخر أيام المنصور، ومات سنة ست وأربعين ومائتين وهو أول من تكلم ببلدته في ترتيب الأحوال ومقامات الأولياء فأنكر عليه وهجره علماء مصر.

انظر: طبقات الصوفية ١٥، حلية الأولياء ٩/ ٣٣١، سير أعلام النبلاء ١١/ ٥٣٢.

(١) ذكره القشيري في الرسالة ٥١٤.

(٢) أخرجه عنه الإمام الدارمي في رده علىٰ الجهمية ص٣٩، وكذلك في رده علىٰ بشر المريسي ص٢٤، وأخرجه عبدالله بن الإمام أحمد في السنة ١/ ١١١، والبيهقي في الأسماء والصفات ص٤٢٧، وابن قدامة في العلو ص١١٧.

(٣) لم أجده.

وقيل: العارف ابن وقته[١]. وهذا من أحسن الكلام وأخصره. فهو مشغول بوظيفة وقته عما مضىٰ، وصار في العدم. وعما لم يدخل بعد في الوجود. فهمَّه عمارة وقته الذي هو مادة حياته الباقية.

ومن علاماته: أنه مستأنس بربه، مستوحش ممن يقطعه عنه. ولهذا قيل: العارف من أَنِسَ بالله، فأوحَشَه من الخلق، وافتقر إلىٰ الله فأغناه عنهم. وَذلَّ لله فأعزه فيهم. وتواضع لله فرفعه بينهم. واستغنىٰ بالله فأحوجهم إليه[٢].

وقيل: العارف فوق ما يقول، والعالم دون ما يقول[٣]. يعني أن العالم علمه أوسع من حاله وصفته. والعارف حاله وصفته فوق كلامه وخبره.

وقال أبو سليمان الداراني[٤]: إن الله تعالىٰ يفتح للعارف علىٰ فراشه ما

---

(١) ذكره في الرسالة ١٣١ بلفظ: «الصوفي ابن وقته» ولم ينسبه لأحد.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية ص٥١٤، ولم ينسبه لأحد.

(٣) من قول أبي يزيد البسطامي. انظر: الحلية ١٠/ ٣٩، والرسالة ٥١٤، وسير أعلام النبلاء ١٣/ ٨٧.

(٤) هو أبو سليمان عبدالرحمن بن عطية الداراني من أهل (داريّا) من قرىٰ دمشق، زاهد عصره له كلمات نافعه في صيانة النفس والاشتغال بالآخرة ولادته في حدود الأربعين ومائة وتوفي سنة خمس وعشرين ومائتين. انظر: طبقات الصوفية ٧٥، وتاريخ بغداد ١٠/ ٢٤٨، وصفة الصفوة ٤/ ٢٢٣.

لا يفتح له وهو قائم يصلي[1]. وقال غيره: العارف تنطق المعرفة علىٰ قلبه وحاله وهو ساكت[2].

وقال ذو النون: لكل شيء عقوبة. وعقوبة العارف انقطاعه عن ذكر الله[3].

وقال بعضهم: رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين[4]. وهذا كلام ظاهره منكر جدا ويحتاج إلىٰ شرح. فالعارف لا يرائي المخلوق طلبا للمنزلة في قلبه وإنما يكون رياؤه[5] نصيحة وإرشاداً وتعليماً، ليُقتدىٰ به. فهو يدعو إلىٰ الله بعمله كما يدعو إليه بقوله. فهو ينتفع [٣٧٧/ ب] بعمله[6]

---

(١) ذكره القشيري في الرسالة ٥١٤. فإن كان مراده أن يفتح عليه في مسائل العلم والفقه واستنباط أحكامه وترتيب أدلته فإن هذا له وجه، حيث الاشتغال بالعلم أفضل من نوافل العبادات. وهذا بعيد عن مراد القوم، وإن كان المقصود يفتح له في الصلة بالله والخشوع بين يديه وصدق مناجاته فإن لم تحصل هذه للمؤمن حال صلاته وفي سجوده الذي يكون فيه أقرب شيء إلىٰ ربه فأين تكون؟

(٢) ذكره السلمي في الطبقات عن الجنيد ١٥٧: «العارف من نطق عن سرك وأنت ساكت» والقشيري في الرسالة ٥١٤.

(٣) انظر: الحلية ٩/ ٣٥٥، والرسالة ٥١٥، وفي ٣٨٦ نسبه للثوري.

(٤) ذكره في الحلية ١٠/ ٢٩٧، والقشيري في الرسالة ٥١٥ عن رويم بن أحمد بن يزيد من أهل بغداد تفقه علىٰ مذهب داود الأصبهاني، مات سنة ثلاث وثلاثمائة. انظر: طبقات الصوفية ١٨٠.

(٥) في ط: «رؤياه».

(٦) في ط: «بعلمه».

وينفع به غيره. وإخلاص المريد مقصور علىٰ نفسه. فالعارف جمع بين الإخلاص والدعوة إلىٰ الله. فإخلاصه في قلبه. وهو يُظهر عمله وحاله ليُقْتَدَىٰ به. والعارف ينفع بسكوته. والعالم إنما ينفع بكلامه:

ولو سكتوا أَثْنَتْ عليَّ الحقائبُ[1][2].

وقال ذو النون: الزهاد ملوك الآخرة. وهم فقراء العافين[3].

وسئل الجنيد عن العارف؟ فقال: لون الماء لون إنائه[4]. وهذه كلمة رمز بها إلى حقيقة العبودية. وهو أنه يتلون بتلوّن أقسام العبودية. فبينا تراه مصلياً إذ رأيته ذاكراً وقارئاً، ومعلماً ومتعلماً ومجاهداً وحاجّاً ومساعداً للضيف ومغيثاً للملهوف. فيضرب في كل غنيمة من الغنائم بسهم. فهو مع المتسبِّبين متسبِّبٌ، ومع المتعلِّمين متعلِّمٌ، ومع الغزاة غازٍ، ومع المصلِّين

---

(١) في ط: «الحقائق».

(٢) شطر بيت لنصيب بن رباح نسبه له المبرد في الكامل ٢٣٨، وانظر ديوانه المطبوع (شعر نصيب بن رباح) ص٥٩، والبيت من قصيدة له يمدح سليمان بن عبدالملك: وهو في الديوان:

فعاجوا فأثنوا بالذي أنت أهله ... ولو سكتوا أثنت عليك الحقائب

والحقائب: جمع حقيبة وهي الرفادة كالبرذعة تتخذ في مؤخرة القتب علىٰ ظهر الإبل.

انظر: لسان العرب ١/ ٣٢٤ (حقب).

(٣) انظر: الرسالة ٥١٦.

(٤) انظر التعرف لمذهب أهل التصوف ١٥٦، والرسالة ٥١٥، ونسبه الطوسي في اللمع ص٥ إلى أبي يزيد البسطامي.

مصلٍّ ، ومع المتصدقين متصدق . فهو يتنقل في منازل العبودية من عبودية إلى عبودية . وهو مقيم على معبود واحد . لا يتنقل عنه إلى غيره .

وقال يحيى بن معاذ : العارف كائن بائن [١] . وهذا يفسَّر على وجوه .

منها : أنه كائن مع الخلق بظاهره . بائن عنهم بسره وقلبه [٢] .

ومنها : أنه كائن بربه بائن عن نفسه .

ومنها : أنه كائن مع أبناء الآخرة ، بائن عن أبناء الدنيا .

ومنها : أنه كائن مع الله بموافقته . بائن عن الناس في مخالفته .

ومنها : أنه داخل في الأشياء خارج منها . فإن من الناس من هو داخل فيها لا يقدر على الخروج منها . ومنهم من هو خارج عنها لا يقدر على الدخول فيها . والعارف داخل فيها خارج منها . ولعل هذا أحسن الوجوه .

وقال ذو النون : علامة العارف ثلاثة : لا يطفئ نورُ معرفته نورَ ورعه . ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً [٣] من الحكم . ولا تحمله كثرة نعم الله على هتك أستار محارم الله [٤] .

وهذا من أحسن [٥] ما قيل في المعرفة . وهو محتاج إلى شرح . فإن كثيراً من

---

(١) انظر : اللمع للطوسي ٥٨ ، والرسالة القشيرية ٥١٦ .

(٢) « وقلبه » ساقط من أ ب غ حـ .

(٣) في جميع النسخ وط « ينقضه عليه ظاهرٌ » .

(٤) ذكره الطوسي في اللمع ٦١ ، والقشيري في الرسالة ٥١٦ .

(٥) في ق ط : « من أحسن الكلام الذي قيل ... » .

الناس يرى أن التورّع عن الأشياء من قلة المعرفة ؛ فإن المعرفة متسعة الأكناف، واسعة الإرجاء . فالعارف واسع موسَّع . والسعة تطفئ نور الورع . فالعارف لا تنقض [١] معرفتُه ورعَه . ولا يخاف ورَعُه معرفتَه . كما قال بعضهم: العارف لا ينكر منكراً ؛ لاستبصارها بسرِّ الله في القدر [٢] . فعنده : أن مشاهدة القدر والحقيقة الكونية : هو غاية المعرفة [٣] . وإذا شاهد الحقيقة عذر الخليقة؛ لأنهم مأسورون في قبضة القدر . فمن يعذر أصحاب الكبائر والجرائم ، بل أرباب الكفر فهو أبعد خلق الله عن الورع ، بل ظلمة معرفته هذه قد أطفأت نور إيمانه .

وأما باطن العلم الذي ينقضه ظاهر الحكم فإنه يشير به إلى ما عليه المنحرفون ، ممن ينتسب [٤] إلى السلوك. فإنهم تقع لهم أذواق ومواجيد، وواردات [٥] تخالف الحكم الشرعي. وتكون تلك معلومة لهم لا يمكنهم جحدها. فيعتقدونها ويتركون ظاهر الحكم. وهذا كثير جداً. وهو الذي انتقده أئمة الطريق على هؤلاء. وصاحوا [٣٧٨/ أ] بهم من كل ناحية. وبدَّعوهم

---

(١) في أ غ ح ج ط : « لا تنقص » .

(٢) القائل أبوعلي ابن سينا . انظر : الإشارات والتنبيهات (قسم التصوف) ٤/ ١٠٤ ، وللهروي قول مماثل في منزلة التوبة ١١ ، قال : « مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ، ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني إلى الحكم » .

(٣) في ق : « المعروف » .

(٤) في جميع النسخ و ط: « ينسب ».

(٥) في أ ح غ: « وواجدات »، وفي ج: « وإرادات ».

وضلّلوهم به.

قوله «ولا تحمله كثرة نعم الله على هتك أستار محارم الله» كثرة النعم تطغي العبد، وتحمله على أن يصرفها في وجوهها وغير وجوهها[1]. وهي تدعو إلى أن يتناول بها ما يحل وما لا يحل. وأكثر المُنعَم عليهم لا يقتصر في صرف النعمة على القدر الحلال؛ بل يتعدّاه إلى غيره، وتُسوِّل له نفسُه أن معرفته بالله ترد عليه ما انتهبته منه أيدي الشهوات والمخالفات. ويقول: العارف لا تضره الذنوب، كما تضر الجاهل. وربما تُسوِّل له أن ذنوبه خير من طاعات الجهال. وهذا من أعظم المكر. والأمر بضد ذلك. فيُحتمل من الجاهل مالا يحتمل من العارف، وإذا عوقب الجاهل ضِعْفاً عوقب العارف ضِعفَين. وقد دلّ على هذا شرع الله وقدره. ولهذا كانت عقوبة الحرِّ في الحدود مثلي عقوبة العبد. وقال تعالى في نساء النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾ [الأحزاب: ٣٠] فإذا كملت النعمة على العبد، فقابلها بالإساءة[2] والعصيان: كانت عقوبته أعظم. فدرجته أعلى وعقوبته أشدّ.

وقال[3] أيضاً: ليس بعارف من وصف المعرفة عند أبناء الآخرة. فكيف عند

---

(١) في ج: «وجهها وغير وجهها».

(٢) في أ ب: «بالأذى» وفي حـ: «بالإثم».

(٣) ذو النون المصري، وقد ذكره الطوسي في اللمع ٦١، والقشيري في الرسالة ٥١٦، ولم ينسبه إليه.

أبناء الدنيا ؟ يريد: أنه ليس من المعرفة وصف المعرفة لغير أهلها. سواء كانوا عبّاداً، أو من أبناء الدنيا.

وقال أبو سعيد(١): المعرفة تأتي من عين الوجود، وبذل المجهود(٢). وهذا كلام حسن. يشير إلى أن المعرفة ثمرة بذل المجهود في الأعمال، وتحقيق الوجد في الأحوال. فهي ثمرة عمل الجوارح. وحالُ القلب لا ينال بمجرد العلم والبحث. فمن ليس له عمل ولا حال فلا معرفة له.

وسئل ذو النون عن العارف؟ فقال: كان ههنا فذهب(٣).

فسئل الجنيد عما أراد بكلامه هذا؟ فقال: لا يحصره حال عن حال، ولا يحجبه منزل عن التنقل في المنازل. فهو مع أهل كل منزل على(٤) الذي هم فيه. يجد مثل الذي يجدون. وينطق بمعالمها لينتفعوا(٥).

وقال محمد بن الفضل(٦): المعرفة حياة القلب مع الله(٧).

---

(١) هو أحمد بن عيسى أبو سعيد الخراز من أهل بغداد من مشاهير الصوفية، قيل إنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء ، توفي سنة تسع وسبعين ومائتين على ما ذكره السلمي وقيل غير ذلك. انظر: طبقات الصوفية للسلمي ٢٢٨، تاريخ بغداد ٤/ ٢٧٦، المنتظم لابن الجوزي ٥/ ١٠٥.

(٢) ذكره الطوسي في اللمع ٥٦، وأبونعيم في الحلية ١٠/ ٢٤٧، والقشيري في الرسالة ٥١٦.

(٣) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ١٥٦، والرسالة ١٣٣.

(٤) في جميع النسخ وط: « بمثل ».

(٥) انظر الرسالة ٥١٦.

(٦) هو محمد بن الفضل بن العباس البلخي أبو عبدالله، نزيل سمرقند، وأصله من بلخ، أحد الوعاظ، قال عنه السلمي: وهو من جلّة مشايخ خراسان، توفي سنة سبع عشرة وثلاثمائة وقيل تسع عشرة. انظر: طبقات الصوفية ٢١٢، الرسالة القشيرية ٨٦، صفة الصفوة ٤/ ١٦٥.

(٧) الرسالة ٥١٦.

وسئل أبو سعيد: هل يصل العارف إلى حال يجفو عليه البكاء؟ فقال: نعم. إنما البكاء في أوقات سيرهم إلى الله. فإذا نزلوا بحقائق القرب، وذاقوا طعم الوصول من بِرّه: زال عنهم ذلك[1].

وقال بعض السلف: نوم العارف يقظة، وأنفاسه تسبيح، ونوم العارف أفضل من صلاة الغافل[2].

إنما كان نوم العارف يقظة ؛ لأن قلبه حي. فعيناه تنامان. وروحه ساجدة تحت العرش بين يدي ربها وفاطرها. جسده في الفرش. وقلبه حول العرش. وإنما كان نومه أفضل من صلاة الغافل ؛ لأن بدن الغافل واقف في الصلاة، وقلبه يسْبحُ[3] في حشوش الدنيا والأماني، وكذلك[4] كانت يقظته نوماً؛ لأن قلبه موات.

وقيل: مجالسة العارف تدعوك من ست إلى ست: من الشك إلى اليقين.

---

(١) المصدر السابق ٥١٦. هذا الكلام فيه نظر ولم يناقشه ابن القيم كعادته ومعلوم أن البكاء من خشية الله عبادة، والعبادة لا تنقطع عن العبد في وقت من الأوقات، وحال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وصحابته البكاء من خشية الله تعالى، وما زال عنهم ذلك في حال من الأحوال. قال تعالى: ﴿ ويخرون للأذقان يبكون ويزيدهم خشوعاً﴾ [الإسراء:١٠٩].

(٢) لم أجده، وجاء في الحلية ٤/ ٣٨٥ عن سلمان ـ رضي الله عنه ـ مرفوعاً: «نوم على علم خير من صلاة على جهل»، وفي ٥/ ٨٣ عن ابن مسعود مرفوعاً «نوم الصائم عبادة وصمته تسبيح... ». وضعفها الألباني في ضعيف الجامع ٦/ ١٧.

(٣) في أ غ حـ ج: « يسبح ».

(٤) في أ ب غ حـ ق ط: « ولذلك ».

ومن الرياء إلى الإخلاص. ومن الغفلة إلى الذكر. ومن الرغبة في الدنيا إلى الرغبة في الآخرة. ومن الكبر إلى [٣٧٨/ ب] التواضع. ومن سوء الطوية إلى النصيحة[١][٢].

* * *

(١) انظر: نحوه في الحلية ٨/ ٧٢ عن شقيق بن عبدالله.

(٢) جميع ما تقدم من كلماتهم حول المعرفة إنما هي في آثارها وشواهدها كما تقدم عن ابن القيم، فهي متواردة على هذا المراد وليس اختلافها اختلاف تضاد، وإنما استعذب ابن القيم تلك المقالات فاستطرد في ذكرها مما لم يفعله في غير هذه المنزلة، وبعضها مقبول حسن، وبعضها خطأ مردود، وبين ذلك ما هو محتمل للأمرين، وتقدم شيء من ذلك في موضعه.

فصــل

درجات المعرفة

قال صاحب المنازل:

الدرجة الأولى

« المَعرِفَةُ عَلَىٰ ثَلاَثِ دَرَجَاتٍ. وَالخَلقُ فِيهَا ثَلاَثُ فِرقٍ. الدَّرَجَةُ الأُولَىٰ: معرفةُ الصِّفَاتِ وَالنُّعوتِ. وَقَد وَرَدَت أَسَامِيهَا بِالرِّسَالَةِ. وَظَهَرَت شَوَاهِدُهَا فِي الصَّنعةِ: بِتَبصِيرِ[1] النُّورِ القَائمِ فِي السِّرِّ، وَطِيبِ حَيَاةِ العَقلِ لِزَرعِ الفِكرِ. وَحَيَاةِ القَلبِ: بِحُسنِ[2] النَّظَرِ بَينَ التَّعظِيمِ، وَحُسنِ الاعتِبَارِ. وَهِيَ مَعرِفَةُ العَامَّةِ التِي لاَ تَنعَقِدُ شَرَائِطُ اليَقِينِ إلاَّ بِهَا. وَهِي عَلَىٰ ثَلاَثَةِ أَرْكَانٍ: أَحَدُهَا إِثبَاتُ الصِّفَاتِ مِن غَيرِ تَشبِيهٍ، وَنَفيُ التَّشبِيهِ عَنهَا مِن غَيرِ تَعطِيلٍ. وَالإِيَاسُ مِن إِدرَاكِ كُنهِهَا، وَابتِغَاءِ تَأوِيلِهَا ».

الفرق بين الصفة والنعت

قلت: الفرق بين «الصفة» و «النعت» من وجوه ثلاثة:

أحدها: أن «النعت» يكون بالأفعال التي تتجدّد. كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ﴾ الآية [الأعراف: ٥٤]. وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝١٠ وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ

(١) في أ ب غ حـ ط: « بتبصر ».

(٢) في ج ق: « عن النظر ».

ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١١﴾ وَٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ﴾ [الزخرف: ١٠-١٢] ونظائر ذلك.

و « الصفة » هي الأمور الثابتة اللازمة للذات. كقوله تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ ﴾ - إلىٰ قوله - : ﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [الحشر: ٢٢-٢٤] ونظائر ذلك.

الفرق الثاني: أن الصفات الذاتية لا يطلق عليها اسم النعوت. كالوجه واليدين ، والقدم ، والأصابع. وتسمىٰ صفات. وقد أطلق عليها السلف هذا الاسم. وكذلك متكلموا أهل الإثبات ، سموها صفاتاً. وأنكر بعضهم هذه التسمية. كأبي الوفاء بن عقيل[1] وغيره. وقال: لا ينبغي أن يقال:

---

(١) هو الإمام أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري ، أحد فقهاء الحنابلة، ومتكلم مشهور ، ولد سنة إحدىٰ وثلاثين وأربعمائة ، تفقه علىٰ القاضي أبي يعلىٰ الفراء ، وأخذ علم العقليات عن شيخي المعتزلة أبي علي بن الوليد وأبي القاسم بن التبان ، فوافق المعتزلة في بعض مسائل الصفات ، له مصنفات كثيرة من أشهرها كتاب « الفنون » وهو أكثر من أربعمائة مجلد ، توفي سنة خمسمائة وثلاث عشرة.

انظر: طبقات الحنابلة ٢/ ٢٥٩، والمنتظم لابن الجوزي ٩/ ٢١٢ ، وميزان الاعتدال ٣/ ١٤٦.

نصوص الصفات. بل آيات الإضافات؛ لأن الحي لا يوصف بيده ولا بوجهه[1]. فإن ذلك هو الموصوف. فكيف تسمىٰ صفة[2].

وأيضاً: فالصفة معنىٰ يعم الموصوف، فلا يكون الوجه واليد صفة.

والتحقيق: أن هذا نزاع لفظي[3] في

---

(١) في ط: «ولا وجهه».

(٢) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أن هذا المسلك هو مسلك المعتزلة، ووافقهم علىٰ ذلك نفاة الأفعال؛ كابن عقيل حيث منع من تسميتها صفات، وقال: إنما هي إضافات كما فعله في كتابه «ذم التشبيه وإثبات التنزيه» وفي غيره من كتبه وتبعه علىٰ ذلك ابن الجوزي في كتابه «كف التشبيه بكف التنزيه».

انظر: درء التعارض ٨/ ٦٠، ٩/ ٦٠، ومجموع الفتاوىٰ ١٧/ ١٥٠.

(٣) عند التأمل فإنه نزاع حقيقي وقد ترتب عليه جرأة بعض المناوئين لحقيقة دعوة السلف في ردهم لأقسام التوحيد وإنكارهم لمصطلح الأسماء والصفات وتشكيكهم فيه. وقد تقدم في تعريف التوحيد عند ابن القيم في المسألة الثانية من قسم الدراسة أن لفظ الصفة لفظ شرعي جاءت به النصوص الصحيحة. ولم يزل الأئمة والعلماء من الصدر الأول إلىٰ يومنا هذا وهم يسمونها آيات الصفات، ونصوص الصفات، والأسماء والصفات، فكيف يمنع ابن عقيل - رحمه الله - من هذا الإطلاق الشرعي المأثور ويستبدل به لفظاً غير مأثور ولم يحض - استعمالاً وتداولاً - بمثل ما حظي به هذا اللفظ وشيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يرىٰ أن الخلاف في ذلك حقيقي ولهذا يقول: «وفي هذا الباب، باب المضافات إلىٰ الله تعالىٰ، ضلت طائفتان: طائفة جعلت المضافات إلىٰ الله إضافة خلق وملك، كإضافة البيت والناقة إليه، وهذا قول نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، حتىٰ ابن عقيل وابن الجوزي وأمثالهما، إذا مالوا إلىٰ قول المعتزلة سلكوا هذا المسلك، وقالوا: هذه آيات

التسمية[1]. فالمقصود: إطلاق هذه المضافات[2] عليه سبحانه، ونسبتها إليه، والإخبار عنه بها، منزهة عن التمثيل والتعطيل، سواء سميت صفاتٍ أو لم تسم.

الفرق الثالث: أن النعوت ما يظهر من الصفات ويشتهر. ويعرفه الخاص والعام. والصفات: أعم. فالفرق بين «النعت» و «الصفة» فرق ما بين الخاص والعام. ومنه قولهم في تحلية الشيء: نعته كذا وكذا. لما يظهر من صفاته.

وقيل: هما لغتان. لا فرق بينهما. ولهذا يقول نحاة البصرة «باب الصفة» ويقول نحاة الكوفة «باب النعت» والمراد واحد. والأمر قريب. ونحن في غير هذا. فلنرجع إلىٰ المقصود.

وهو: أنه لا يستقر لعبد[3] قَدمُ في المعرفة - بل ولا في الإيمان - حتىٰ

الإضافات لا آيات الصفات، كما ذكر ذلك ابن عقيل في كتابه المسمَّىٰ «بنفي التشبيه وإثبات التنزيه»، وذكره أبو الفرج بن الجوزي في «منهاج الوصول» وغيره، وهذا قول ابن حزم وأمثاله ممن وافقوا الجهمية علىٰ نفي الصفات وإن كانوا منتسبين إلىٰ الحديث والسنة.

وطائفة بإزاء هؤلاء، يجعلون جميع المضافات إليه إضافة صفة، ويقولون بقدم الروح» اهـ

انظر: درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٦٣.

(١) في أ غ حـ ق: «في تسميته».

(٢) في أ ب غ حـ ط: «الإضافات».

(٣) في أ ب غ حـ ط: «للعبد».

يؤمن بصفات الرب جل جلاله، ويعرفها معرفة تخرجه عن حد الجهل بربه. فالإيمان بالصفات ومعرفتها[1]: [٣٧٩/ أ] هو أساس الإسلام، وقاعدة الإيمان، وثمرة شجرة الإحسان. فمن جحد الصفات فقد هدم أساس الإسلام والإيمان والإحسان، فضلاً عن أن يكون من أهل العرفان. وقد جعل الله سبحانه منكر صفاته مسيء الظن به. وتوعده بما لم يتوعد به غيره من أهل الشرك[2] والكبائر. فقال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢٢﴾ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢١-٢٣]، فأخبر سبحانه: أن إنكارهم هذه الصفة

جحد الصفات هدم لأساس الإسلام والإيمان

---

(١) في أ ب غ حـ ق ط: «وتعرفها».

(٢) الظاهر والله أعلم أن ما توعد الله به أهل الشرك والتكذيب في القرآن لا يقارن به وعيد آخر كقوله تعالىٰ: ﴿إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتىٰ يلج الجمل في سم الخياط وكذلك نجزي المجرمين لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش...﴾ [الأعراف: ٤٠، ٤١]، وكقوله: ﴿إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار...﴾ [المائدة: ٧٢]، وكقوله تعالىٰ: ﴿والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضىٰ عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها كذلك نجزي كل كفور وهم يصطرخون فيها...﴾ الآية [فاطر: ٣٦، ٣٧]. والشرك وكذا النفاق متضمن لسوء الظن بالله تعالىٰ؛ بل الشرك ناشيء من سوء الظن به، ولهذا قرن بينهما في الوعيد في قوله تعالىٰ: ﴿ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء﴾ الآية [الفتح: ٦].

من صفاته: من سوء ظنهم به. وأنه هو الذي أهلكهم. وقد قال في الظانين بالله ظن السوء: ﴿عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [الفتح: ٦] ولم يجئ مثل هذا الوعيد في غير من ظن السوء به سبحانه. وجحدُ صفاته وإنكارُ حقائق أسمائه[1]: من أعظم ظن السوء به.

المعطل شر من المشرك

ولما كان أحب الأشياء إليه: حمده ومدحه، والثناء عليه بأسمائه وصفاته وأفعاله: كان إنكارها وجحدها أعظم الإلحاد والكفر به. وهو شرّ من الشرك. فالمعطّلُ شرٌّ من المشرك. فإنه لا يستوي إنكار[2] صفات الملك وحقيقة ملكه والطعن في أوصافه هو، والتشريك بينه وبين غيره في الملك. فالمعطلون أعداءُ الرسل بالذات؛ بل كلُّ شرك في العالم فأصله التعطيل. فإنه لولا تعطيل كماله - أو بعضه - وظن السوء به: لما أُشرك به، كما قال إمام الحنفاء وأهل التوحيد لقومه: ﴿أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ۝٨٦ فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ٨٦، ٨٧] أي فما ظنكم به أن يجازيكم، وقد عبدتم معه غيره؟ وما الذي ظننتم به حتىٰ جعلتم له[3]

كل شرك أصله تعطيل

(١) وكذا الإشراك به.

(٢) في أ ب غ حـ ط: «جحد».

(٣) في أ ب غ حـ ط: «معه».

شركاء ؟ أظننتم: أنه محتاج إلىٰ الشركاء والأعوان؟ أم ظننتم: أنه تخفىٰ عليه أحوالُ عباده ، حتىٰ يحتاج إلىٰ شركاء تعرفه بها كالملوك ؟ أم لا يقدر وحده علىٰ استقلاله بتدبيرهم وقضاء حوائجهم أم هو قاسٍ. فيحتاج إلىٰ شفعاء يستعطفونه علىٰ عباده ؟ أم ذليلٌ ، فيحتاج إلىٰ وليٍّ يتكثر به من القلَّة ، ويتعزّز به من الذلَّة؟ أم محتاجٌ[1] إلىٰ الولد ، فيتخذ صاحبة يكون الولد منها ومنه؟ تعالىٰ الله عن ذلك كلِّه علوًّا كبيراً.

والمقصود: أن التعطيل مبدأ الشرك وأساسه. فلا تجد معطّلا إلا وشركه علىٰ حسب تعطيله. فمستقل ومستكثر.

فصل

جميع الرسل أرسلوا بثلاث قواعد

والرسل من أولهم إلىٰ خاتمهم[2] - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - أرسلوا بالدعوة إلىٰ الله. وبيان الطريق الموصل إليه. وبيان حال المدعوين بعد وصولهم إليه. فهذه القواعد الثلاث[3] ضرورية في كل

---

(١) في أ ب غ حـ ط: « يحتاج ».

(٢) في غ حـ: « آخرهم ».

(٣) هذه القواعد الثلاث ذكرها تفصيلاً شيخ الإسلام ابن تيمية في « قاعدة نافعة في وجوب الاعتصام بالرسالة » ضمن مجموع الفتاوىٰ ١٧/ ٩٥. وخلاصة هذه القواعد:

١ - الدعوة إلىٰ التوحيد. ٢ - بيان الشريعة. ٣ - الإيمان باليوم الآخر.

ملة علىٰ لسان كل رسول.

فعرّفوا الرب المدعو إليه بأسمائه وصفاته وأفعاله تعريفاً مفصلاً، حتىٰ كأن العباد يشاهدونه سبحانه، وينظرون إليه فوق سماواته علىٰ عرشه، يكلم ملائكته، ويدبر أمر مملكته، ويسمع أصوات خلقه، ويرىٰ أفعالهم وحركاتهم، ويشاهد بواطنهم، كما يشاهد ظواهرهم، يأمر وينهىٰ، ويرضىٰ ويغضب، ويحب ويسخط، ويضحك من قنوطهم وقرب غِيَرِه، ويجيب دعوة مضطرهم، ويغيث ملهوفهم، ويعين محتاجهم، ويجبر كسيرهم، ويغني فقيرهم، ويميت ويحيي، [٣٧٩/ ب] ويعطي ويمنع، يؤتي الملك من يشاء، وينزع الملك ممن يشاء، ويعز من يشاء، ويذل من يشاء، بيده الخير، وهو علىٰ كل شيء قدير، كل يوم هو في شأن، يغفر ذنباً، ويفرج كرباً، ويفك عانياً، وينصر مظلوماً، ويقصم ظالماً، ويرحم مسكيناً، ويغيث ملهوفاً، ويسوق الأقدار إلىٰ مواقيتها، ويجريها علىٰ نظامها، ويقدم ما يشاء تقديمه، ويؤخر ما يشاء تأخيره؛ فأزمة الأمور كلها بيديه[1]. ومدار تدبير الممالك كلها عليه. وهذا مقصود الدعوة، وزبدة الرسالة.

---

(١) في أ ب غ ح ج: «بيده».

القاعدة الثانية: تعريفهم بالطريق الموصل إليه. وهو صراطه المستقيم، الذي نصبه لرسله وأتباعهم. وهو امتثال أمره، واجتناب نهيه، والإيمان بوعده ووعيده.

القاعدة الثالثة: تعريف الحال بعد الوصول. وهو ما تضمنه اليوم الآخر من الجنة والنار. وما قبل ذلك من الحساب، والحوض والميزان والصراط.

الجهمية والمعطلة قعدت على رأس القاعدة الأولى

فقعدت المعطلة والجهمية علىٰ رأس القاعدة الأولىٰ. فحالوا بين القلوب وبين معرفة ربها. وسموا إثبات صفاته، وعلوه فوق خلقه، واستواءه علىٰ عرشه: تشبيهاً وتجسيما وحشوا. فنفّروا عنه صبيان العقول، وسمّوا نزوله إلىٰ سماء الدنيا، وتكلمه بمشيئته، ورضاه بعد غضبه، وغضبه بعد رضاه، وسمعه الحاصر[1] لأصوات العباد، ورؤيته المقارنة لأفعالهم ونحو ذلك: حوادث. وسمّوا وجهه الأعلىٰ، ويديه المبسوطتين، وأصابعه التي[2] يضع عليها الخلائق يوم القيامة: جوارح وأعضاء. مكراً منهم كبّاراً بالناس. كمن يريد التنفير عن العسل. فيمكر في العبارة، ويقول: مائع أصفر يشبه العذرة المائعة. أو ينفر عن شيء

(١) في ق ط: «الحاضر».

(٢) في أ ب غ حـ: «الذي».

مستحسن فيسميه بأقبح الأسماء. فِعلَ الماكر المخادع. فليس مع مخالف الرسل سوىٰ المكر في القول والعمل.

فلما تم للمعطلة مكرهم. وسلك في القلوب المظلمة الجاهلة بحقائق الإيمان، وما جاء به الرسول: ترتب عليه الإعراض عن الله، وعن ذكره و محبته، والثناء عليه بأوصاف كماله، ونعوت جلاله، فانصرفت قوىٰ[1] حبها وشوقها وأنسها إلىٰ سواه.

أهل الآراء الفاسدة قعدوا على رأس القاعدة الثانية

وجاء أهل الآراء الفاسدة، والسياسات الباطلة، والأذواق المنحرفة، والعوائد المستمرة: فقعدوا علىٰ رأس هذا الصراط. وحالوا بين القلوب وبين الوصول إلىٰ نبيها، وما كان عليه هو وأصحابه. وعابوا مَنْ خالفهم في قعودهم عن ذلك، ورغب عما اختاروه لأنفسهم، ورموه بما هم أولىٰ به منه. كما قيل: «رمتني بدائها وانسلّت»[2].

أصحاب الشهوات قعدوا على رأس القاعدة الثالثة

وجاء أصحاب الشهوات المعتنون[3] بها، الذين يعدون حصولها - كيف كان- هو الظفر في هذه الحياة والبغية. فقعدوا علىٰ رأس طريق

---

(١) في أ ب: «قوة».

(٢) هذا مثل يضرب لمن يعيّر صاحبه بعيب هو فيه وأول من قاله: ضرّةٌ لِرُهْم بنت الخزرج امرأة سعد بن زيد مناة. انظر: مجمع الأمثال للميداني ٢/ ٢٣.

(٣) في ط: «المفتونون».

المعاد، والاستعداد للجنة ولقاء الله، وقالوا: اليوم خمر، وغدا أمر، اليوم لك، ولا تدري: غداً لك، أو عليك؟ وقالوا: لا نبيع ذرة منقودة، بدرّة موعودة.

خُذْ ما تراه ودَعْ شيئاً سمعت به

في طَلْعة الشمسِ مايغنيك عن زُحَلِ[1]

وقالوا للناس: خلّوا لنا الدنيا. ونحن قد خلّينا[2] لكم الآخرة. فإذا طلبتم منا ما بأيدينا أَحَلْناكم علىٰ الآخرة.

أناس يُقضّون[3] عيش النعيم ونحن نحال علىٰ الآخرة

فإن لم تكن مثلما يزعمو ن فتلك إذاً كَرَّةٌ خاسرة[4]

أثر الإيمان بالصفات على الهمم والعزائم

[٣٨٠/ أ] فالإيمان بالصفات ومعرفتها، وإثبات حقائقها، وتعلق القلب بها، وشهوده لها: هو مبدأ الطريق ووسطه وغايته. وهو روح السالكين. وحاديهم إلىٰ الوصول. و محرك عزماتهم إذا فتروا. ومُثير

---

(١) البيت لأبي الطيب المتنبي. انظر: شرح الديوان ٢/ ٢٠٥.

(٢) في أ ب غ حـ: «أحلناكم».

(٣) في ط: «يُنقدون».

(٤) ذكرهما بلا نسبة عبدالرحيم العباسي ت ٩٦٣هـ في كتابه «معاهد التنصيص علىٰ شواهد التلخيص» ٣/ ١٤٤، والشطر الأول من البيت الأول: جنان تزخرف للكافرين.

هممهم إذا قصَّروا. فإن سيرهم إنما هو علىٰ الشواهد. فمن لا شاهد له لا سير له ، ولا طلب ولا سلوك. وأعظم الشواهد: شواهد[1] صفات محبوبهم ، ونهاية مطلوبهم. وذلك هو العلم الذي رفع لهم في السير فشمرّوا إليه، كما قالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ: « من رأىٰ رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ فقد رآه غادياً رائحاً. لم يضع لبنة علىٰ لبنة ، ولكن رفع له علم فشمر إليه »[2] ، ولا يزال العبد في التواني والفتور والكسل ، حتىٰ يرفع الله عز وجل له - بفضله ومنه - عَلَمَا يشاهده بقلبه. فيشمر إليه. ويعمل عليه.

فإذا عطلت شواهد الصفات ، ووضعت أعلامها من القلوب ،

---

(١)« شواهد » ساقطة من أ ب غ ح ق ط.

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط ٣/ ٣٠٦ بسنده ، قال: حدثنا بكر قال حدثنا عمرو بن هاشم البيروتي قال حدثنا سليمان بن أبي كريمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: قال رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: « من سأل عني أو سرّه أن ينظر إليّ فلينظر إليّ أشعث شاحب مشمر لم يضع لبنة علىٰ لبنة ولا قصبة علىٰ قصبة رُفع له علم فشمر إليه اليوم المضمار وغداً السباق ، والغاية الجنة والنار » ، وقال: لم يرو هذا الحديث عن هشام إلا سليمان بن أبي كريمة ، وتفرد به عمرو.

وأخرجه ابن عدي في الضعفاء ٣/ ٢٦٢ من هذا الطريق ، ورواه ابن حبان في الثقات ٦/ ٢٦١ عن الحسن مرسلاً ، والحديث ضعفه العراقي في تخريج الإحياء ٣/ ٣٣٥.

وطمست آثارها فيها[١] ضربت بسياط البُعد، وأُسبل دونها حجاب الطرد، وتخلفت مع المتخلفين ، وأوحىٰ إليها القدر: أن اقعدي مع القاعدين.

فإن أوصاف المدعو إليه ، ونعوت كماله ، وحقائق أسمائه: هي الحادية[٢] للقلوب إلىٰ محبته ، وطلب الوصول إليه ؛ لأن القلوب إنما تحب من تعرفه ، وتخافه وترجوه وتشتاق إليه ، وتلتذ بقربه ، وتطمئن إلىٰ ذكره ، بحسب معرفتها بصفاته. فإذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات والإقرار بها : امتنع منها - بعد ذلك - ما هو مشروط بالمعرفة ، وملزوم لها. إذ وجود الملزوم بدون لازمه ، والمشروط بدون شرطه ، ممتنع.

فحقيقة المحبة ، والإنابة والتوكل ، ومقام الإحسان: ممتنع علىٰ المعطل امتناع حصول المَغَل من معطل البذر ، بل أعظم امتناعاً.

كيف تصمد القلوب إلىٰ من ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ، ولا مبايناً له ولا محايثاً له ؟ بل حظ العرش منه كحظ الآبار والوهاد. والأماكن التي يُرغب عن ذكرها؟ وكيف تأله القلوب من لا يسمع كلامها. ولا يرىٰ مكانها. ولا يحِب ولا يحَب. ولا

---

(١) في أ ب غ حـ ط: « وطمست آثارها وضربت... ».

(٢) في أ ب غ حـ ق ط: « الجاذبة ».

يقوم به فعل ألبتة، ولا يتكلم ولا يُكلِّم. ولا يقرب من شيء ولا يقرب منه شيء. ولا يقوم به رأفة ولا رحمة ولا حنان، ولا له حكمة، ولا غاية يفعل ويأمر لأجلها؟

فكيف يتصور التوكل[1] علىٰ ذلك، ومحبته والإنابة إليه والشوق إلىٰ لقائه، ورؤية وجهه الكريم في جنات النعيم. وهو غير[2] مستو علىٰ عرشه فوق جميع خلقه؟ أم كيف تأله القلوب من لا يُحِبُّ ولا يُحِب، ولا يرضىٰ ولا يغضب. ولا يفرح ولا يضحك؟

فسبحان من حال بين المعطلة وبين محبته ومعرفته، والسرور والفرح به، والشوق إلىٰ لقائه، وانتظار لذة النظر إلىٰ وجهه الكريم، والتمتع بخطابه في محل كرامته ودار ثوابه! ولو رآها أهلا لذلك لمنّ عليها به. وأكرمها به. إذ ذلك[3] أعظم كرامة يُكرِم بها عبدَه. والله أعلم حيث يجعل كرامته. ويضع نعمته: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأنعام: ٥٣] ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ [٣٨٠/ ب] نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ۘ ٱللَّهُ أَعْلَمُ

---

(١) «التوكل» ساقطة من ط.

(٢) في جميع النسخ وط: «وهو مستو علىٰ عرشه».

(٣) في ط: «إذ ذاك».

حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: ٣٢]، وليس جحودهم صفاته سبحانه، وحقائق أسمائه: في الحقيقة تنزيهاً. وإنما هو حجاب ضُرب عليهم، فظنوه تنزيهاً. كما ضُرب حجابُ الشرك والبدع المضلة والشهوات المردية علىٰ قلوب أصحابها. وزين لهم سوء أعمالهم. فرأوها حسنة.

عدنا إلىٰ شرح كلامه.

قوله: «**وَقَد وَرَدَت أَسَامِيهَا بِالرِّسَالَةِ... إلىٰ آخره**».

ذكر أن إثبات الصفات دل عليها الوحي الذي جاء من الله علىٰ لسان رسوله. والحس الذي شاهد به البصير[1] آثار الصنعة. فاستدل بها علىٰ صفات صانعها. والعقل الذي طابت حياته بزرع[2] الفكر، والقلب الذي حيي[3] بحسن النظر بين التعظيم والاعتبار.

---

(١) في ج: «البصيرة».

(٢) في ج: «بزروع».

(٣) في ج: «والقلب حتىٰ يحسن...».

فأما الرسالة: فإنها جاءت بإثبات الصفات إثباتاً مفصلا علىٰ وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء. وحصّل العلم اليقين. ورفع الشك والريب. فثلجت له الصدور. واطمأنت به القلوب. واستقر به الإيمان في نصابه. ففصّلت الرسالة الصفات والنعوت والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي. وقررت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ، وأبعده عن الإجمال والاحتمال، وأمنعه من قبول التأويل. ولذلك[1] كان تأويل آيات الصفات وأحاديثها بما يخرجها عن حقائقها من جنس تأويل آيات المعاد وأخباره. بل أبعد منه وأفسد[2] لوجوه كثيرة. ذكرناها في كتاب الصواعق المرسلة، علىٰ الجهمية والمعطلة[3] بل تأويل آيات الصفات - بما يخرجها عن حقائقها - كتأويل آيات الأمر والنهي فالباب كله باب واحد. ومصدره ومقصوده واحد. وهو إثبات حقائقه والإيمان بها.

تأويل الصفات من جنس تأويل آيات المعاد بل أشد

وكذلك سطا علىٰ تأويل آيات المعاد قوم، وقالوا: فعلنا فيها كفعل المتكلمين في آيات الصفات. بل نحن أعذر. فإن اشتمال الكتب الإلهية

---

(١) في أ ب غ حـ ج ط: «وكذلك».

(٢) «وأفسد» ساقط من أ ب غ حـ ط.

(٣) انظر: الوجه الثالث والتسعين في فصل الطاغوت الثاني ٣/ ١٠٩٦-١١٠٦ من كتاب الصواعق المرسلة، تحقيق د. الدخيل الله.

علىٰ الصفات والعلو وقيام الأفعال: أعظم من نصوص المعاد للأبدان بكثير. فإذا ساغ لكم تأويلها، فكيف يحرم علينا نحن تأويل آيات المعاد؟

وكذلك سطا قوم آخرون علىٰ تأويل آيات الأمر والنهي، وقالوا: فعلنا فيها كفعل أولئك في آيات الصفات، مع كثرتها وتنوعها. وآيات الأحكام لا تبلغ زيادة علىٰ خمسمائة آية.

قالوا: وما يُظن أنه معارض من العقليات لنصوص الصفات. فعندنا معارض عقلي لنصوص المعاد، من جنسه أو أقوىٰ منه.

وقال متأولو آيات الأحكام علىٰ خلاف حقائقها وظواهرها: الذي سوغ لنا هذا التأويل: القواعد التي أصّلتموها[١] لنا. وجعلتموها أصولا يُرجع إليها[٢]. فلما طردناها[٣] كان طردها: أن الله ما تكلم بشيء قط، ولا

(١) في جميع النسخ وط: «اصطلحتموها».

(٢) في جميع النسخ وط: «وجعلتموها أصلاً نرجع إليه».

(٣) الطرد: مصطلح أصولي ومعناه: ترتب الحكم علىٰ الوصف أي العلة، فيوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف، وهو التلازم في الثبوت، ويطلق عليه أيضاً الوجود عند الوجود وضده العكس، وهو العدم عند العدم. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ٩٥، ٣/ ١٤٠، والتعريفات ص١٤١.

يتكلم. ولا يأمر ولا ينهىٰ ولا له صفة تقوم به. ولا يفعل شيئاً. وطرْد هذا الأصل: لزوم تأويل آيات الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب.

تأويل آيات الصفات وأخبارها أصل فساد الدنيا والدين

وقد ذكرنا في كتاب الصواعق أن [٣٨١/ أ] تأويل آيات الصفات وأخبارها - بما يخرجها عن حقائقها - هو أصل فساد الدنيا والدين[1]. وزوالُ الممالك. وتسليطُ أعداء الإسلام عليه[2]: إنما كان بسبب التأويل، ويعرف هذا[3] من له اطلاع وخبرة بما جرىٰ في العالم. ولهذا يُحرم عقلاء الفلاسفة التأويل مع اعتقادهم لصحته؛ لأنه سبب لفساد العالم، وتعطيل الشرائع[4].

ومن تأمل كيفية ورود آيات الصفات في القرآن والسنة: علم قطعاً بطلان تأويلها بما يخرجها عن حقائقها. فإنها وردت علىٰ وجه لا يحتمل معه التأويل بوجه.

---

(١) في الفصل الخامس عشر من كتاب الصواعق ١/ ٣٤٨-٣٧٦، وفي الفصل السابع عشر ٢/ ٣٩٨-٤٠٥، وفي الفصل الرابع والعشرين رد عليهم من ثلاث وسبعين وجهاً ٢/ ٦٣٢-٧٩٤.

(٢) في حـ: «عليها».

(٣) في ب: «ويعرف هذا النوع».

(٤) وقد صرح به ابن سينا في رسالته الأضحوية في المعاد ص٩٧، ٩٨، وابن رشد في فصل المقال ص١١٨، ١١٩، وهم منعوا التصريح بالتأويل لغير أهله من العامة والجمهور.

فانظر إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، هل يحتمل هذا التقسيمُ والتنويعُ: تأويلَ إتيان الرب جل جلاله بإتيان ملائكته أو آياته ؟ وهل يبقىٰ مع هذا السياق شبهة أصلا: أنه إتيانه بنفسه ؟ وكذلك قوله: ﴿ ۞ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّۦنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ - إلىٰ أن قال - ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٣، ١٦٤]، ففرق بين الإيحاء العام، والتكليم الخاص. وجعلهما نوعين. ثم أكد فعل التكليم بالمصدر الرافع لتوهم ما يقوله المحرفون. وكذلك قوله: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ [الشورىٰ: ٥١]، فنوع تكليمه إلىٰ تكليم بواسطة، وتكليم بغير واسطة. وكذلك قوله لموسىٰ ـ عليه السلام ـ: ﴿إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى﴾ [الأعراف: ١٤٤]، ففرق بين الرسالة والكلام. والرسالة إنما هي بكلامه. وكذلك قول النبي صلىٰ الله عليه وسلم: «**إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر في الصحو، ليس دونه سحاب، وكما ترون الشمس في الظهيرة صحواً ليس دونها سحاب**»[1]، ومعلوم أن هذا البيان والكشف والاحتراز: ينافي

---

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة وأبي سعيد وجرير بن عبدالله ٢/ ٢٩٢، ١٣/ ٤١٩، ٢/ ٥٢، ومسلم في الإيمان ١/ ١٦٣، وأحمد ٢/ ٢٧٥، وقد جاء بألفاظ كثيرة عن عدد من الصحابة وهو من المتواتر المعنوي. انظر: مجموع الفتاوىٰ ١٨/ ١٦، والحديث النبوي

إرادة التأويل قطعاً. ولا يرتاب في هذا من له عقل ودين.

دلالة الصنعة على الصفات من طرق إثباتها

وقوله: « وَظَهَرَت شَوَاهِدُهَا فِي الصَّنعَةِ ».

هذا هو[1] الطريق الثاني من طرق إثبات الصفات. وهو دلالة الصنعة عليها. فإن المخلوق يدل علىٰ وجود خالقه، وعلىٰ حياته وعلىٰ قدرته، وعلىٰ علمه ومشيئته. فإن الفعل الاختياري يستلزم ذلك استلزاماً ضرورياً. وما فيه من الإتقان والإحكام ووقوعه علىٰ أكمل الوجوه: يدل علىٰ حكمة فاعله وعنايته وما فيه من الإحسان والنفع، ووصول المنافع العظيمة إلىٰ المخلوق: يدل علىٰ رحمة خالقه، وإحسانه وجوده. وما فيه من آثار الكمال: يدل علىٰ أن خالقه أكمل منه. فمعطي الكمال أحق بالكمال. وخالق الأسماع والأبصار والنطق: أحق بأن يكون سميعاً بصيراً متكلما. وخالق الحياة والعلوم، والقُدَر والإرادات: أحق بأن يكون هو كذلك في نفسه. فما في المخلوقات[2] من أنواع التخصيصات مِنْ أدل شيء علىٰ إرادة الرب سبحانه، ومشيئته وحكمته، التي اقتضت التخصيص.

لمحمد لطفي الصباغ ص١٩٨.

(١) « هو » ساقطة من ج.

(٢) في ق: « المخلوق »، وفي أ ب غ حـ زيادة: « شيء ».

وحصول الإجابة عقيب سؤال المطلوب، علىٰ الوجه المطلوب: دليل علىٰ علم الرب تعالىٰ بالجزئيات. وعلىٰ [٣٨١/ ب] سمعه لسؤال عبيده. وعلىٰ قدرته علىٰ قضاء حوائجهم. وعلىٰ رأفته ورحمته بهم.

والإحسانُ إلىٰ المطيعين، والتقرب لهم[1] والإكرام، وإعلاء درجاتهم: يدل علىٰ محبته ورضاه. وعقوبته للعصاة والظلمة، وأعداء رسله بأنواع العقوبات المشهودة[2]: تدل علىٰ صفة «الغضب والسخط»، والإبعاد والطردُ والإقصاءُ: يدل علىٰ المقت والبغض.

فهذه الدلالات من جنس واحد عند التأمل. ولهذا دعا سبحانه في كتابه عباده إلىٰ الاستدلال بذلك علىٰ صفاته. فهو يثبت العلم بربوبيته ووحدانيته، وصفات كماله بآثار صنعه[3] المشهودة. والقرآن مملوء بذلك.

فيظهر شاهد اسم «الخالق» من نفس المخلوق، وشاهد اسم «الرزاق»[4] من وجود الرزق[5]. وشاهد اسم «الرحيم» من شهود الرحمة

(١) في أ ب غ ط: «إليهم».

(٢) في ج: «المشهوره».

(٣) في ب ط: «صفته».

(٤) في حـ غ ط: «الرازق».

(٥) في ج: «من وجود نفس المرزوق ووجود الرزق».

المبثوثة في العالم. واسم « المعطي » من وجود العطاء الذي هو مِدْرار لا ينقطع لحظة واحدة. واسم « الحليم » من حلمه عن الجناة والعصاة وعدم معاجلتهم. واسم « الغفور » و « التواب » من مغفرة الذنوب، وقبول التوبة. ويظهر شاهد اسمه « الحكيم » من العلم بما في خلقه وأمره من الحِكَم والمصالح ووجوه المنافع.

وهكذا كل اسم من أسمائه الحسنىٰ له شاهد في خلقه وأمره. يعرفه من عرفه ويجهله من جهله. فالخلق والأمر من أعظم شواهد أسمائه وصفاته.

وكل سليم العقل والفطرة يعرف قدر الصانع وحِذْقه وتبريزه علىٰ غيره، وتفرده بكمال لم يشاركه فيه غيره، من مشاهدة صنعه[1]، فكيف لا تُعرف صفات مَنْ هذا العالم العلوي والسفلي، وهذه المخلوقات من بعض صنعه[2] ؟

وإذا اعتبرت المخلوقات والمأمورات، وجدتها[3] كلها دالة علىٰ النعوت والصفات، وحقائق الأسماء الحسنىٰ. وعلمت أن المعطلة من

---

(١) في ق ط: « صنعته ».

(٢) في ج: « صنعته ».

(٣) في أ غ حـ ط زيادة: « بأسرها ».

أعظم الناس عمىٰ ومكابرة[1]. ويكفي ظهور شاهد الصنع فيك خاصة. كما قال تعالىٰ: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١] ، فالموجودات بأسرها شواهد صفات الرب جل جلاله ونعوته وأسمائه. فهي كلها تشير إلىٰ الأسماء الحسنىٰ وحقائقها. وتنادي عليها. وتدل عليها. وتخبر بها بلسان النطق والحال. كما قيل:

تأمَّل سطورَ الكائنـات. فإنها ... من الملك الأعلىٰ إليك رسائلُ
وقد خُطّ فيها لو تأملت خطَّها ... ألا كلُّ شيء ما خلا الله باطـلُ
تشير بإثبات الصفات لربِّهـا ... فصامتُها يهدي ومن هو قائـلُ[2]

فلست ترىٰ شيئاً أدل علىٰ شيء [من دلالة المخلوقات علىٰ صفات خالقها ، ونعوت كماله ، وحقائق أسمائه. وقد تنوعت أدلتها بحسب تنوعها. فهي تدل عقلا وحساً ، وفطرة ونظراً ، واعتباراً][3].

قوله: « بِتَبَصِيرِ[4] النُّورِ القَائِمِ فِي السِّرِّ » يعني: أن النور الإلهي الذي

---

(١) في أ ب غ حـ ط: « بمكابرة ».

(٢) لم أجد قائلها. وقد ذكرها المصنف في البدائع ٤/ ١٦٤ ، وفي مفتاح دار السعادة ٢/ ٦٥ ، ١٩١ بلا نسبة.

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من أ ب غ حـ.

(٤) في أ ب غ حـ ج: « بتبصر ».

يجعله[1] الله لعبده، ويلقيه عليه، ويودعه في سره: هو الذي يُبصّره بشواهد صفاته. فكلما قوي هذا النور في قلب العبد: كان بصره بالصفات أتم وأكمل وكلما قل نصيبه من هذا النور، وطفئ مصباحه في قلبه: طفئ نور التصديق بالصفات وإثباتها في قلبه. فإنه إنما يشاهدها بذلك النور. فإذا فقده لم يشاهدها [٣٨٢/ أ] وجاءت الشبه الباطلة مع تلك الظلمة. فلم يكن له نصيب منها سوىٰ الإنكار.

قوله: « وَطِيبِ حَيَاةِ العَقلِ لِزَرعِ الفِكرِ » ، أي يدرك الصفات بذلك النور القائم في سره، وطيب حياة عقله، التي طيّبها زرع[2] الفكر الصحيح، المتعلق بما دعا الله سبحانه إلىٰ الفكر فيه، بقوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١] ، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الروم: ٨] وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۝٢١٩ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [البقرة: ٢١٩، ٢٢٠] فيتفكرون في الآيات التي بينها لهم. فيستدلون بها علىٰ توحيده، وصفات كماله، وصدق رسله، والعلم

---

(١) في أ ب غ حـ ط: « جعله ».

(٢) في ب: « لزرع ».

بلقائه. ويتفكرون في الدنيا وانقضائها، واضمحلالها ودناءتها[1]، والآخرة ودوامها وبقائها وشرفها. وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١]، فالفكر الصحيح، المؤيد بحياة القلب، ونور البصيرة: يدل على إثبات صفات الكمال ونعوت الجلال وأما فكرٌ مصحوب بموت القلب وعمى البصيرة: فإنما يعطي صاحبه نفيها وتعطيلها.

قوله: «**وَحَيَاةِ القَلْبِ بِحُسنِ النَّظَرِ بَينَ التَّعظِيمِ وَحُسنِ الاعتِبَارِ**» يعني: أنه ينضاف إلى نور البصيرة وطيب حياة العقل: حياة القلب بحسن النظر، الدائر بين تعظيم الخالق - جل جلاله - وحسن الاعتبار بمصنوعاته الدالة عليه، فلابد من الأمرين. فإنه إن غفل بالتعظيم عن حسن الاعتبار: لم يحصل له الاستدلال على الصفات. وإن حصل له الاعتبار من غير تعظيم للخالق[2] سبحانه: لم يستفد به إثبات الصفات. فإذا اجتمع له تعظيم الخالق وحسن النظر في صنعه: أثمرا له إثبات صفات كماله ولابد.

---

(١) في أ ب غ حـ ط: «وآفاتها».

(٢) في ق ط: «الخالق».

و « الاعتبار » هو أن يعبر نظره[1] من الأثر إلىٰ المؤثر ، ومن الصنعة إلىٰ الصانع ومن الدليل إلىٰ المدلول. فينتقل إليه بسرعة ولطف[2] إدراك. فينتقل ذهنه من الملزوم إلىٰ لازمه. قال الله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر:٢] .

و«الاعتبار » افتعال من العبور. وهو عبور القلب من الملزوم إلىٰ لازمه. ومن النظير إلىٰ نظيره.

وهذا « الاعتبار » يَضْعفُ وَيْقوَىٰ ، حتىٰ يستدل صاحبه بصفات الله تعالىٰ وكماله علىٰ ما يفعله ، لحسن اعتباره وصحَّة نظره. وهذا اعتبار الخواص واستدلالهم. فإنهم يستدلون بالله وأسمائه[3] وصفاته علىٰ أفعاله، وأنه يفعل كذا ولا يفعل كذا. فيفعل ما هو موجَب حكمته وعلمه وغناه وحمده ، ولا يفعل ما يناقض ذلك.

وقد ذكر سبحانه هذين الطريقين في كتابه. فقال تعالىٰ في الطريق الأولىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾ [فصلت:٥٣] ، ثم قال في الطريق الثانية: ﴿أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ

---

(١) في ج: « زهده ».

(٢) في أ ب غ حـ ط: « بسرعة لطف إدراك ».

(٣) في أ ب غ حـ ط: « بأسماء الله ».

شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]، فمخلوقاته دالة علىٰ ذاته وأسمائه وصفاته. وأسماؤه وصفاته دالة علىٰ ما يفعله ويأمر به، ومالا يفعله ولا يأمر به.

مثال ذلك: أن اسمه «الحميد» سبحانه يدل علىٰ أنه لا يأمر بالفحشاء والمنكر، [٣٨٢/ ب] واسمه «الحكيم» يدل علىٰ أنه لا يخلق شيئاً عبثاً. واسمه «الغني» يدل علىٰ أنه لم يتخذ صاحبة ولا ولداً. واسمه «الملك» يدل علىٰ ما يستلزم حقيقة ملكه: من قدرته، وتدبيره، وعطائه ومنعه، وثوابه وعقابه، وبثِّ رسله في أقطار مملكته، وإعلام عبيده بمراسيمه، وعهوده إليهم، واستوائه علىٰ سرير مملكته الذي هو عرشه المجيد. فمتىٰ قام بالقلب[1] تعظيم الحق - جل جلاله - وحسن النظر في الشواهد، والتبصر[2] والاعتبار بها: صارت الصفات والنعوت مشهودة لقلبه قبلةً له.

قوله: «**وَهِيَ مَعرِفَةُ العَامَّةِ الَّتِي لاَ تَنعَقِدُ شَرَائِطُ اليَقِينِ إلاَّ بِهَا**».

لا يريد بالعامة الجهال الذين هم عوام الناس. وإنما يريد: أن هذه هي المعرفة التي وقف عندها العموم ولم يتعدوها. وأما معرفة أهل الذوق والمحبة الخاصة: فأخص من هذا كما سيأتي.

---

(١) في أ ب غ حـ ط: «بالعبد».

(٢) في ج: «والتبصير».

قوله : « وَهِيَ عَلَىٰ ثَلاثَةِ أَركَان : إِثبَاتِ الصِّفَةِ بِاسمِهَا[1] مِنَ غَيرِ تَشبِيهٍ - إلىٰ آخرها ». تضمن هذا ثلاثة أشياء.

أحدها : إثبات تلك الصفة[2]. فلا يقابلها[3] بالنفي والإنكار.

الثاني : أنه لا يتعدىٰ بها اسمها الخاص الذي سماها الله به. بل يحترم الاسم كما يحترم الصفة. فلا يعطل الصفة. ولا يغير اسمها ويعيرها اسماً آخر. كما تسمىٰ الجهمية والمعطلة سمعه وبصره ، وقدرته وحياته ، وكلامه : أعراضاً. ويسمون وجهه ويديه وقدمه – سبحانه - : جوارح وأبعاضاً.

ويسمون حكمته وغاية فعله المطلوبة : عللاً وأغراضاً[4]. ويسمون أفعاله القائمة به : حوادث. ويسمون علوه علىٰ خلقه ، واستواءه علىٰ عرشه ، تحيزاً. ويتوصلون[5] بهذا المكر الكبّار إلىٰ نفي ما دل عليه الوحي ، والعقل والفطرة ، وآثار الصنعة من صفاته. فيسطون – بهذه الأسماء التي سموها هم وآباؤهم– علىٰ نفي صفاته وحقائق أسمائه.

---

(١) « باسمها » ساقط من أ ب غ حـ ط.

(٢) في ق : « الصيغه ».

(٣) في جميع النسخ و ط : « فلا يعاملها ».

(٤) في أ ب حـ : « أعواضاً ».

(٥) في أ ب غ حـ ط : « ويتواصون ».

نفي التشبيه والتعطيل

الثالث : عدم تشبيهها بما للمخلوق.

فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء ، في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله.

فالعارفون به ، المصدقون لرسله ، المقرون بكماله : يثبتون له الأسماء والصفات. وينفون عنه مشابهة المخلوقات. فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه ، وبين التنزيه وعدم التعطيل.

فمذهبهم حسنة بين سيئتين ، وهدىً بين ضلالتين.

فصراطهم صراط المنعم عليهم. وصراط غيرهم صراط المغضوب عليهم والضالين.

قال الإمام أحمد رحمه الله : « لا نزيل عن الله صفة من صفاته ، لأجل شناعة المشنعين» .

وقال «التشبيه : أن تقول يد كيدي »[1] تعالىٰ الله عن ذلك علواً كبيراً.

قوله : « **وَالإِيَاسِ مِن إِدرَاكِ كُنهِهَا ، وَابتِغَاءِ تَأوِيلِهَا** ».

يعني : أن العقل قد يئس من معرفة[2] كنه الصفة وكيفيتها. فإنه لا يعلم كيف

---

(١) كلا القولين من رواية حنبل عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ ، ذكرهما القاضي أبو يعلىٰ عن الخلال في إبطال التأويلات ص٤٤ ، ٤٥.

وأوردها شيخ الإسلام عن كتاب الخلال في السنة من رواية حنبل. انظر : بيان تلبيس الجهمية ١/ ٤٣١ ، ٤٣٢ ، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ٢١٢.

(٢) في ب ط : « تعرف » ، وفي أ غ حـ : « تعرفه ».

الله إلا الله، وهذا معنىٰ قول السلف «بلا كيف» أي بلا كيف يعقله البشر.

فإن من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته؟ ولا يقدح ذلك في الإيمان بها، ومعرفة معانيها. فالكيفية وراء ذلك، كما أنا نعرف معاني [٣٨٣/ أ] ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر. ولا نعرف حقيقة كيفيته، مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق. فَعجْزنا عن معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم.

وكيف يطمع العقل المخلوق المحصور المحدود في معرفة كيفية من له الكمال كله والجمال كله، والعلم كله، والقدرة كلها، والعظمة كلها، والكبرياء كلها؟ من لو كشف الحجاب عن وجهه لأحرقت سبحاته السموات والأرض وما فيهما وما بينهما. وما وراء ذلك؟

الذي يقبض سماواته بيده. فتغيب فيها[1] كما تغيب الخردلة في كفِّ أحدنا.

الذي نسبة علوم الخلائق كلهم[2] إلىٰ علمه أقل من نسبة نقرة عصفور من بحار العالم[3].

الذي لو أن البحر - يمده من بعده سبعة أبحر - مداد وأشجار الأرض -

---

(١) «فيها» ساقطة من أ ب غ حـ ط.

(٢) في أ ب غ حـ ط: «كلها».

(٣) في ط: «العلم».

من حين خلقت إلىٰ قيام الساعة - أقلام : لفني المداد وفنيت الأقلام ، ولم تنفد كلماته. الذي لو أن الخلق من أول الدنيا إلىٰ آخرها - إنسهم وجنهم ، وناطقهم وأعجمهم- جعلوا صفاً واحداً : ما أحاطوا به سبحانه « **الذي يضع السموات علىٰ إصبع من أصابعه ، والأرض علىٰ إصبع ، والجبال علىٰ إصبع ، والشجر علىٰ إصبع. ثم يهزهن. ثم يقول : أنا الملك** »[1].

فقاتل الله الجهمية والمعطلة ! أين التشبيه ههنا؟ وأين التمثيل؟ لقد اضمحل ههنا كل موجود سواه. فضلا عن أن يكون له ما يماثله في ذلك الكمال ، ويشابهه فيه.

فسبحان من حجب عقول هؤلاء عن معرفته ، وولاها ما تولته من وقوفها مع الألفاظ التي لا حرمة لها ، والمعاني التي لا حقائق لها.

ولما فهمت هذه الطائفة من الصفات الإلهية ما تفهمه من صفات المخلوقين. فرّت إلىٰ إنكار حقائقها. وابتغاء تحريفها ، وسمته تأويلاً. فشبَّهتْ أولاً. وعطَّلَتْ ثانياً. وأساءت الظن بربها وبكتابه وبنبيه وبأتباعه.

---

(١) جزء من حديث عبدالله بن مسعود أخرجه البخاري في التوحيد ١٣/ ٣٩٣ (٧٤١٤) أن يهودياً جاء إلىٰ النبي صلىٰ الله عليه وسلم فقال : « يا محمد إن الله يمسك السماوات علىٰ إصبع والأرضين علىٰ إصبع والجبال علىٰ إصبع والشجر علىٰ إصبع والخلائق علىٰ إصبع ثم يقول : أنا الملك فضحك رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم حتىٰ بدت نواجذه ثم قرأ : ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ » ، وأخرجه مسلم في كتاب صفة المنافقين وأحكامهم ٤/ ٢١٤٧ (٢٤٨٦).

أما إساءة الظن بالرب : فإنها عطلت صفات كماله. ونسبته إلىٰ أنه أنزل كتاباً مشتملا علىٰ ما ظاهره كفر وباطل ، وأن ظاهره وحقائقه غير مرادة.

وأما إساءة ظنها بالرسول ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ : فلأنه تكلم بذلك وقرره وأكّده ولم يبين للأمة أن الحق في خلافه وتأويله.

وأما إساءة ظنها بأتباعه : فنسبتهم لهم إلىٰ التشبيه والتمثيل ، والجهل والحشو ، وهم عند أتباعه أجهل من أن يكفروهم ، إلا من عاند الرسول ، وقصد نفي ما جاء به. والقوم عندهم في خفارة جهلهم. قد حجبت عقولهم عن معرفة الله ، وإثبات حقائق أسمائه. وأوصاف كماله.

فصل

الدرجة الثانية

قال : « الدَّرَجَةُ الثَّانِيةُ : مَعرِفَةُ الذَّاتِ. مَعَ إِسقَاطِ التَّفرِيقِ بَينَ الصِّفَاتِ وَالذَّاتِ. وَهِيَ تَثبُتُ[1] بِعِلمِ الجَمعِ. وَتَصفُو فِي مَيدَانِ الفنَاءِ. وَتُستكمَلُ بِعِلمِ البَقَاءِ. وَتُشَارِفُ عَينَ الجَمعِ ».

نشرح كلامه ومراده أولا. ثم نبين ماله وعليه فيه.

فكانت هذه الدرجة عنده أرفع مما قبلها ؛ لأن التي قبلها نظر في الصفات. وهذه متعلقة بالذات الجامعة للصفات. وإن كانت الذات لا تخلو عن الصفات.

---

(١) في متن المنازل ١٠٣ : « وهي تنبت ».

فهي قائمة بها. ولا نقول: إن صفاتها عينها ولا غيرها. لما في لفظ «الغير» من الإجمال والاشتباه. فإن الغيرين قد يراد [٣٨٣/ ب] بهما ما جاز افتراقهما ذاتاً أو زماناً أو مكاناً. وعلىٰ هذا: فليست الصفات مغايرة للذات. وقد يراد بالغيرين: ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر. فيفترقان في الوجود الذهني، لا في الوجود الخارجي. فالصفات غير الذات بهذا الاعتبار[١]؛ لأنه قد يقع الشعور بالذات حال ما يغفل[٢] عن صفاتها؛ فتتجرد عن صفاتها في شعور العبد. لا في نفس الأمر.

التفريق بين الذات والصفات مستحيل في الوجود

وقوله: «مَعَ إِسقَاطِ التَّفرِيقِ بَينَ الصِّفَاتِ وَالذَّاتِ»، التفريق بين الذات والصفات في الوجود مستحيل. وهو ممكن في الشهود بأن يشهد الصفة ويذهل عن شهود الموصوف، أو[٣] يشهد الموصوف ويذهل عن شهود الصفة فتجريد الذات أو الصفات: إنما يمكن في الذهن. فالمعرفة في هذه الدرجة: تعلقت بالذات والصفات جميعاً. فلم يفرق العلم والشهود بينهما. ولا ريب أن

---

(١) انظر: تفصيل شيخ الإسلام في «بغية المرتاد» ٢٤٦ حيث ذكر أن اعتبار الغيرين هو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر. هو اصطلاح المعتزلة والكرامية وعندهم أن الصفة غير الموصوف. والقول الثاني: وهو القول بأن الغيرين ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ذاتاً أو زماناً أو مكاناً، فهو قول أكثر الصفاتية، الأشعرية وغيرهم.

وانظر: درء التعارض ٣/ ٢٤، والإرشاد للجويني ١٣٢، وشرح الطحاوية ١/ ٩٨.

(٢) في حـ: «ما يغفله» وفي ق: «ما يعقل».

(٣) في ج: «ويشهد».

ذلك أكمل من شهود مجرد الصفة ، أو مجرد الذات.

ولا يريد الشيخ أنك تسقط التفريق[1] بين الذات والصفات في الخارج والعلم

هل الصفات هي الذات أم غيرها والمراد بالغير

بحيث تكون الذات هي نفس الصفات. فهذا لا يقوله الشيخ ، وإن كان كثير من أرباب الكلام يقولون : إن الصفات هي الذات[2]. فليس مرادهم : أن الذات نفسها صفة. فهذا لا يقوله عاقل. وإنما مرادهم : أن صفاتها ليست شيئاً غيرها.

فإن أراد هؤلاء أن مفهوم الصفة معنىٰ[3] مفهوم الذات : فهو[4] مكابرة. وإن أرادوا أنه ليس ههنا أشياء غير الذات انضمت إليها وقامت بها : فهذا حق.

والتحقيق : أن صفات الرب - جل جلاله - داخله في مسمىٰ اسمه. فليس اسمه «الله ، والرب ، والإله» أسماء لذات مجردة. لا صفة لها ألبتة ، فإن هذه

---

(١) في أ ب غ : « التفرق ».

(٢) وهي من المسائل المشهورة عند الأشاعرة ، وذلك في الصفات الذاتية التي تكون هي عين الذات كالوجود والقدم أو ما يسمونها بالصفات اللازمة الذاتية ؛ لأن اللازمة يقسمونها إلىٰ ذاتي ، ومعنوي وعنوا بالصفات الذاتية : ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه.

انظر : الإرشاد للجويني ١٣٢ ، والدر النضيد لمجموعة ابن الحفيد للتفتازاني ١٤٨ ، وانظر : مناقشة شيخ الإسلام لهم في درء التعارض ٣/ ٢٤-٢٩ و ٣٢٢-٣٢٩.

(٣) في جميع النسخ وط : « هو مفهوم ».

(٤) في أ ب غ حـ ط : « فهذا ».

الذات[1] وجودها يستحيل[2]. وإنما يفرضها الذهن فرض الممتنعات. ثم يحكم عليها. واسم « الله » سبحانه « والرب ، والإله » اسم لذات مع[3] جميع صفات الكمال ونعوت الجلال. كالعلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع ، والبصر ، والبقاء ، والقدم ، وسائر الكمال الذي يستحقه الله لذاته. فصفاته داخلة في مسمىٰ اسمه. فتجريد الصفات عن الذات ، والذات عن الصفات : فرض وخيال ذهني لا حقيقة له. وهو[4] أمر اعتباري لا فائدة فيه. ولا يترتب عليه معرفة. ولا إيمان. ولا هو علم في نفسه. وبهذا[5] أجاب السلفُ الجهميَّةَ لما استدلوا علىٰ خلق القرآن. بقوله تعالىٰ : ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد :١٦ ، الزمر :٦٢] قالوا : والقرآن شيء.

فأجابهم السلف بأن القرآن كلامه ، وكلامه صفته[6] ، وصفاته داخلة في مسمىٰ اسمه[7] - كعلمه وقدرته وحياته، وسمعه وبصره ، ووجهه ويديه - فليس « الله » اسماً لذات لا نعت لها ، ولا صفة ، ولا فعل ، ولا وجه ، ولا

---

(١) في ط زيادة : « المجردة ».

(٢) في ط : « مستحيل ».

(٣) في ط وجميع النسخ : « لها ».

(٤) في أ ب غ حـ ج : « وهي ».

(٥) في ج : « ولهذا ».

(٦) في أ ب غ ج : « وكلامه صفاته » وفي حـ ط : « وكلامه من صفاته ».

(٧) انظر : رد الإمام أحمد علىٰ الجهمية والزنادقة ١١٥ ، وشرح الطحاوية ١/ ١٧٨.

يدين. ذلك إله معدوم مفروض في الأذهان. لا وجود له في الأعيان، كإله الجهمية. الذي[1] فرضوه غير خارج عن العالم ولا داخل فيه، ولا متصل به ولا منفصل عنه، ولا محايث له ولا مباين، وكإله الفلاسفة الذي[2] فرضوه وجوداً مطلقاً لا يتخصص بصفة ولا نعت، ولا له مشيئة ولا قدرة، ولا إرادة ولا كلام، وكإله الاتحادية [٣٨٤/ أ] الذي فرضوه وجوداً سارياً في الموجودات ظاهراً فيها، هو عين وجودها. وكإله النصارىٰ الذي فرضوه قد اتخذ صاحبة وولداً. وتدرع بناسوت[3] ولده. واتخذ منه حجاباً. فكل هذه الآلهة مما عملته أيدي أفكارهم[4]. وإله العالمين الحق: هو الذي دعت إليه الرسل وعرّفوه بأسمائه وصفاته وأفعاله فوق سمواته علىٰ عرشه، بائن من خلقه، موصوف بكل كمال، منزَّه عن كل نقص، لا مثال له. ولا شريك. ولا ظهير. ولا يشفع عنده أحد إلا بإذنه. ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]،

---

(١) في ج: «الذين».

(٢) في ج: «الذين».

(٣) الناسوت: هو الإنسان. وعقيدة النصارىٰ أن اللاهوت وهو الإله حل وامتزج بالناسوت أو بجزء منه وهو عيسىٰ ـ عليه السلام ـ فصار مظهراً له، وهو ثالث ثلاثة الأب والابن وروح القدس، وهي أقنوم الحياة، فتدرع اللاهوت بالناسوت أي: جعله درعاً واتحد به.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ٢٤٥، والإعلام بما في دين النصارىٰ من الفساد والأوهام لأبي عبدالله القرطبي ص١٠٢، ١٣٢.

(٤) في أ ب غ حـ ط: «أفكارها».

غني بذاته عن كل ما سواه. وكل ما سواه فقير إليه بذاته.

قوله : « **وَهِيَ تَثْبُتُ بِعِلمِ الجَمْعِ ، وَتَصفُو فِي مَيدَانِ الفَنَاءِ** » ، يعني : أن هذه المعرفة الخاصة تثبت بعلم الجمع ، ولم يقل «بحال الجمع ، ولا بعينه ، ولا بمقامه»[١] فإن علمه أولاً: هو سبب ثبوتها، فإن هذه المعرفة لا تنال إلا بالعلم ، فهو شرط فيها. وسيأتي الكلام في « الجمع » عن قريب[٢] إن شاء الله.

فإذا علم العبد انفراد الرب سبحانه بالأزل والبقاء والفعل ، وعَجْزَ من سواه عن القدرة علىٰ إيجاد ذرة أو جزء من ذرة. وأنه لا وجود له من نفسه ، - فوجوده[٣] ليس له ، ولا به ولا منه - وتوالىٰ[٤] هذا العلم علىٰ[٥] القلب سقط[٦] ذكر غيره سبحانه عن البال والذكر ، كما سقط غناه وربوبيته وملكه وقدرته ، فصار الرب سبحانه وحده : هو المعبود والمشهود المذكور ، كما كان وحده : هو الخالق المالك ، الغني الموجود بنفسه أزلا وأبداً. وما سواه[٧] فوجوده - وتوابع وجوده - عارية ليست له. وكلما فنىٰ العبد عن ذكر غير ه وشهوده :

---

(١) في أ ب غ حـ ط : « مقامه ».

(٢) انظر : منزلة الجمع ص٣٧٧٢.

(٣) في غ : « فوجود » وج : « ووجوده ».

(٤) في أ ب غ حـ : « وتولي ».

(٥) في ط : « عن ».

(٦) في أ ب غ حـ ط : « يسقط ».

(٧) في أ ب غ : « وأما سواه ».

صفت هذه المعرفة في قلبه ، فلهذا قال : « وَتصفُو في مَيدَانِ الفنَاءِ » استعار الشيخ للفناء «ميداناً » وأضافه إليه لاتساع مجاله ؛ لأن صاحبه قد انقطع التفاته إلىٰ ضيق الأغيار. وانجذبت روحه وقلبه إلىٰ الواحد القهار. فهي تجول في ميدان أوسع من السماوات والأرض ، بعد أن كانت مسجونة في سجون المخلوقات. فإذا استمر له عكوف قلبه علىٰ الحق[1] سبحانه ، ونظر قلبه إليه كأنه يراه ، ورؤية تفرده بالخلق والأمر ، والنفع والضر ، والعطاء والمنع : كملت[2] في هذه الدرجة معرفته ، واستكملت بهذا البقاء الذي أوصله إليه الفناء. وشارفت عين الجمع بعد علمه. فغاب العارف عن معرفته بمعروفه ، وعن ذكره بمذكوره ، وعن محبته وإرادته بمراده و محبوبه. فلذلك[3] قال : «وَتُسْتكمَلُ بِعلِمِ البَقَاءِ. وَتُشَارفُ[4] عَينَ الجَمعِ ».

ولهذه [المعرفة][5] ثلاثة أركان. أشار إليها الشيخ بقوله : « إِرسَالُ الصِّفَاتِ عَلَىٰ الشَّواهِدِ. وَإِرَسَالُ الوَسَائِطِ عَلَىٰ المَدَارِجِ. وإرسَالُ العِبَارَاتِ عَلَىٰ المعَالمِ ».

---

(١) في ج : « الخالق ».

(٢) في ج : « كمل ».

(٣) في أب ب غ حـ : « فذلك قوله ».

(٤) في أ ب غ حـ ط : « ويستكمل... ويشارف » بالياء.

(٥) في الأصل : « الفرقة » وهو بعيد عن المراد والصحيح ما أثبته من جميع النسخ والمطبوع.

شواهد الصفات

«شواهد الصفات» هي التي تشهد[1] بها، وتدل عليها: من الكتاب والسنة. وشهادة العقل والفطرة وآثار الصنعة. فإذا تمكن العبد في التوحيد علم أن الحق سبحانه هو الذي عرفه[2] صفات نفسه بنفسه، لم[3] يعْرفها العبدُ من ذاته، ولا بغير تعريف الحق له، بل[4] بما أجراه[5] سبحانه علىٰ قلبه من معرفته تلك الشواهد، والانتقال منها إلىٰ المشهود المدلول عليه. فهو سبحانه هو[6] الذي شهد لنفسه في الحقيقة [٣٨٤/ ب] إذ تلك الشواهد مصدرها منه. فشهد بنفسه لنفسه[7] بما قال وفعله وجعله شاهداً لمعرفته. فهو الأول والآخر. والعبد آلة محضة، ومنفعل ومحل لجريان الشواهد، وآثارها وأحكامها عليه[8]. ليس له من الأمر شيء. فهذا معنىٰ إرسال الصفات علىٰ الشواهد فإذا أرسلها عليها تبين لك[9] أن الحكم للصفات دون الشواهد، التي[10] هي آثار الصفات. فهذا وجه.

---

(١) في غ: «يتشهد».

(٢) في أ ب غ حـ ط: «علّمه».

(٣) في ج: «ولم».

(٤) «بل» ساقط من ط.

(٥) في أ ب غ «حـ ط زيادة: «له».

(٦) «هو» ساقط من ط.

(٧) في أ ب غ حـ ط: «لنفسه بنفسه».

(٨) سيأتي مناقشة ابن القيم لهذه الألفاظ الدالة علىٰ إنكار الأسباب والأفعال في منزلة التلبيس ص ٣٧١٥ وما بعدها، و٣٧٣١ وما بعدها.

(٩) في أ ب غ حـ ط: «له».

(١٠) في جميع النسخ وط: «بل الشواهد هي آثار».

ووجه ثان. أيضاً وهو : أن الشواهد بوارق وتجليات تبدو للشاهد. فإذا أرسل الصفات علىٰ تلك الشواهد توارىٰ[1] حكم تلك البوارق والتجليات في الصفات. وكان الحكم للصفات. فحينئذ يترقىٰ العبد إلىٰ شهود الذات شهوداً علمياً عرفانياً كما تقدم[2].

قوله : « **وَإِرسَالُ الوَسَائِطِ عَلَىٰ المَدَارِجِ** » « الوسائط » هي الأسباب المتوسطة بين الرب والعبد التي بها تظهر المعرفة وتوابعها. و «المدارج» هي المنازل والمقامات التي يترقىٰ العبد فيها إلىٰ المقصود. وقد تكون «المدارج» الطرق التي يسلكها[3] إليه ويدرج فيها. فإرسال الوسائط التي من الرب علىٰ المدارج التي هي منازل السير وطرقه : توجب كون الحكم لها دون المدارج. فيغيب عن شهود المدارج بالوسائط ، فقد غاب عن شهود الوسائط بالصفات. فترقىٰ[4] حينئذ إلىٰ شهود الذات[5].

وحقيقة الأمر : أن يعلم أن الرب سبحانه ما أطلعه علىٰ معرفته إلا بشواهد منه سبحانه ، وبوسائط ليست من العبد ، فهو قادر علىٰ قبض تلك الشواهد

---

(١) في ج : « وتوارىٰ ».

(٢) في الكلام علىٰ منزلة المشاهدة ص٣٣٧٣.

(٣) في غ حـ : « سلكها ».

(٤) في جميع النسخ و ط : « فيترقىٰ ».

(٥) علمياً عرفانياً كما سبق.

والوسائط، وعلىٰ إجرائها علىٰ غيره. فإن الأمر كله له. وتلك الوسائط لا توجب بنفسها شيئاً. قال الله تعالىٰ لرسوله: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا ﴿٨٦﴾ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [الإسراء: ٨٦، ٨٧]، وقال للأمة علىٰ لسانه: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ﴾ [الأنعام: ٤٦] وقال تعالىٰ: ﴿قُل لَّوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُم بِهِ﴾ [يونس: ١٦]، ويعلم العبد أن ما أخبر به الرب تعالىٰ علىٰ لسان رسوله من شواهد معرفته، والإيمان به: هي معالم يهتدي بها عباده إليه. ويعرفون بها كماله وجلاله وعظمته. فإذا تيقنوا صدقه ولم يشكوا فيه. وتفطنوا لآثار أسمائه وصفاته في أنفسهم وفي سواهم: انضم شاهد العقل والفطرة إلىٰ شاهد الوحي والشرع. فانتقلوا حينئذ من الخبر إلىٰ العيان. فالعبارات معالم علىٰ الحقائق المطلوبة. والمعالم هي الأمارات التي يعلم بها المطلوب. فإذا أرسل[1] العارف كل معنىٰ مما تقدم ذكره علىٰ مقصوده، وصرف همته إلىٰ مجريه وناصبه ومصدره: اجتمع همه عليه. وتمكن في معرفة الذات التي لها صفات الكمال، ونعوت الجلال.

ومقصوده: أن يبين في هذه الأركان الثلاثة حالَ صاحبِ معرفة الذَّات، وكيف تُرتَّبُ[2] الأشياء في نظره، ويَترقّىٰ فيها إلىٰ المقصود؟

---

(١) في أ ب غ حـ ط: «أوصل».

(٢) في أ ب غ حـ ط: «تترتب» وفي ج: «ترتيب».

مثال ذلك : أن الشواهد أوصلته[١] إلىٰ الصفات بإرسالها عليها. فانتقل من مشاهدتها إلىٰ مشاهدة الصفات. والوسائط التي كان يراها آية علىٰ المدارج انتقل منها[٢] [٣٨٥/ أ] إلىٰ المدارج ولم يلغها[٣]. وإنما تعلق بما هي آية له. والعبارات التي كانت عنده ألفاظاً خارجة عن المعبَّر عنه: صارت أمارات موصلة[٤] إلىٰ الحقيقة المعبر عنها. فبهذه الأركان الثلاثة يصير[٥] من أهل معرفة الذات عنده.

قوله : « وَهَذِهِ مَعْرِفَةُ الخَاصَّةِ الَّتِي تُؤْنَسُ مِنْ أُفُقِ الحَقِيقَةِ » أي تُدرك وتُحس من ناحية الحقيقة. و «الإيناس» الإدراك والإحساس. قال الله تعالىٰ : ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء : ٦] ، وقال موسىٰ : ﴿إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا﴾ [طه : ١٠ ، النمل :٧ ، القصص :٢٩] والمقصود : أن العارف إذا علق همته[٦] بأفق الحقيقة ، وأعرض عن الأسباب والوسائط- لا إعراض جحود وإنكار ، بل إعراض اشتغال ، ونظر إلىٰ عين المقصود - أوصله ذلك إلىٰ معرفة الذات الجامعة لصفات الكمال. والله سبحانه وتعالىٰ أعلم.

---

(١) في أ ب غ حـ ط : « أرسلته ».

(٢) في أ ب غ حـ ط : « انتقل فانتقل منها ».

(٣) في هامش الأصل : « يبلغها » ، وفي ب وهامش أ : « ولم يتعلق بها » وفي ق ط : « ولم يلقها».

(٤) في جميع النسخ و ط : « توصله ».

(٥) في ط زيادة : « بها ».

(٦) في أ ب غ حـ ط : « همّه ».

فصل

الدرجة الثالثة

قال : «الدَّرَجَةُ الثَّالِثَةُ : مَعْرِفَةٌ مُستَغرِقَةٌ فِي مَحَضِ التَّعرِيفِ. لاَ يُوصِلُ إِلَيهَا الاستدلاَلُ. وَلاَ يَدُلُّ عَلَيهَا شَاهِدٌ. وَلاَ تَستَحِقُّهَا وَسِيلَةٌ. وَهِيَ عَلَىٰ ثَلاَثَةِ أَركَانٍ : مُشَاهَدَةِ القُربِ. وَالصُّعُودِ عَنِ العِلمِ. وَمُطَالَعَةِ الجَمعِ. وَهِيَ مَعرِفَةُ خَاصَّةِ الخَاصَّةِ».

إنما كانت هذه المعرفة عنده أرفع مما قبلها ؛ لأن ما قبلها معرفة[1] متعلقة بالوسائط والشواهد. موصلة[2] إلىٰ المطلوب. وهذه متعلقة بعين المقصود فقط. طاوية للوسائط والشواهد ؛ والوسائط[3] صاعدة عنها إليه. وهي غالبة علىٰ حال العارف وشهوده ، وقد استغرقت إدراكه لما هو فيه ؛ بحيث غاب عن معرفته بمعروفه. وعن ذكره بمذكوره. وعن وجوده بموجوده.

فقوله : « مُستَغرِقَةٌ فِي مَحَضِ التَّعرِيفِ ».

«المعرفة » صفة العبد وفعله. و«التعريف » فعل الرب وتوفيقه. فاستغرقت صفةُ العبد في فعل الرب وتعريفه نفسه لعبده.

وقوله : « لا يُوصَلُ إِلَيهَا بِالاستِدلاَلِ » يريد : أن هذه المعرفة في الدرجة

---

(١)« معرفة » ساقطة من أ ب غ حـ ط.

(٢) في أ ب غ حـ ط : « متصلة ».

(٣) في ق ط : « فالوسائط ».

الثالثة لا يوصل إليها بسبب. فإن الأسباب قد انطوت فيها. والوسائل قد انقطعت دونها. فلا يدل عليها شاهد غيرها. بل هي شاهد نفسها ، فشاهدها وجودها ، ودليلها نفسها. ولا تعجل بإنكار هذا. فالأمور الوجدانية[1] ، كاللذة والفرح ، والحب والخوف. وغيرها من الأمور التي لا يطلب من قامت به شاهداً عليها من سوىٰ أنفسها.

ولعَمْر الله إن هذه درجة من المعرفة منيفة ، ورتبة شريفة. تنقطعُ دونها أعناقُ مطايا السائرين. فلذلك لا يوصل إليها بالاستدلال. ولا يَدلُّ عليها شاهدٌ. ولا تستحقها وسيلة. والأعمال والأحوال والمقامات كلها وسائل. وهي لا تستحق هذه الدرجة من المعرفة. وإنما هي فضْلُ مَن الفضلُ كلُّه بيده. وهو ذو الفضل العظيم. وكون الوسائل المذكورة لا تستحقها ، لا تمنع من القيام بها علىٰ أتم الوجوه ، وبذل الجهد فيها ، ومع ذلك فلا تستحقها الوسائل.

أركانها ثلاثة

قوله : « وَهِيَ عَلَىٰ ثَلاثَةِ أَركَانٍ : مُشَاهَدَةِ القُربِ. وَالصُّعُودِ عَنِ العِلمِ ، وَمُطَالَعَةِ الجَمعِ » إنما كانت هذه الثلاثة أركاناً لها؛ لأن[2] صاحب هذه المعرفة قد وصل من القرب[3] [٣٨٥/ ب] إلىٰ مقام يليق به بحسب معرفته. فلما[4] كانت

---

(١) في أ ب غ حـ ج ط زيادة : « كذلك ودليلها نفسها ، وشاهدها حقيقتها ؛ فتصير هذه المعرفة للعارف كالأمور الوجدانية ».

(٢) في أ : « لأن القرب صاحب ».

(٣) في ج : « من القرب والعلم والجمع ».

(٤) في ق ط : « فكلما ».

معرفته أتم ؛ كان قربه أتم ، فإن شهود الوسائط والوسائل حجاب علىٰ[١] عين القرب. وإلغاؤها وجحودها حجاب عن أصل الإيمان.

وأما صعوده عن العلم : فليس المراد به صعوده[٢] عن أحكامه. فإن ذلك سقوط ونزول إلىٰ الحضيض الأدنىٰ ، لا صعود إلىٰ المطلب الأعلىٰ. وإنما المراد : أنه يصعد بأحكام العلم عن الوقوف معه ، وتوسيطه بينه وبين المطلوب. فإن الوسائط قد طُويَ بساطُها في هذا الشهود والعرفان. أعني : بساطَ الوقوفِ معها والنظرِ إليها. فيدرك مشهوده ومعروفه به سبحانه ، لا بالعلم والخبر ؛ بل بالمشاهدة والعيان. وإن كان لم يصل إلىٰ ذلك إلا بالعلم والخبر ؛ لكنه قد صعد من العلم والخبر إلىٰ المعلوم المخبر عنه.

الفرق بين الجمع الوجودي والجمع الشرعي

وأما « **مُطَالَعَةِ الجَمعِ** » فهي الغاية عند هذه الطائفة : ونحن لا ننكر ذلك ؛ لكن أي جمع هو ؟ هل هو جمع الوجود ، كما يقوله الاتحادي[٣]؟ أم جمع الشهود ، كما يقوله صاحب الفناء في توحيد الربوبية؟ أم هو جمع الإرادة كلها في مراد الرب تعالىٰ الديني الأمري ؟ فالشأن[٤] في هذا الجمع الذي مطالعته من أعلىٰ أنواع المعرفة.

(١) في أ ب غ حـ ط : « عن ».

(٢) في ج : « بصعوده ».

(٣) يعني التلمساني.

(٤) في ج : « فالشاهد ».

نعم ههنا جمع آخر ، مطالعته هي كل المعرفة. وهو : جمع الأفعال في الصفات. وجمع الصفات في الذات. وجمع الأسماء في الذات والصفات والأفعال. فمطالعة هذا الجمع : هي غاية المعرفة ، وأعلىٰ أنواعها ، وهي - لعَمْر الله - معرفة خاصة الخاصة ، والله المستعان وبه التوفيق. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

* * *

فصل

قال صاحب المنازل :

منزلة الفناء

«بَابُ الفَنَاءِ[1] قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن : ٢٦ ، ٢٧] .

إثبات ابن القيم أن الفناء في آية الرحمن ليس هو فناء القوم

« الفناء » المذكور في الآية : ليس هو الفناء الذي تشير إليه الطائفة : فإن الفناء في الآية الهلاك والعدم. أخبر سبحانه : أن كل من علىٰ الأرض يعدم ويموت. ويبقىٰ وجهه سبحانه. وهذا مثل قوله : ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾ [الزمر : ٣٠] ، ومثل قوله : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ [آل عمران : ١٨٥] ، قال الكلبي ومقاتل[2] : لما نزلت هذه الآية قالت الملائكة : هلك أهل الأرض.

---

(١) الفناء في اللغة هو الزوال والعدم. انظر : القاموس المحيط ص١٧٠٤ ، وعند الصوفية : «زوال الرسوم جميعاً في عين الذات الأحدية ، وله عندهم درجات وحالات بحسب ترتيب المنازل والمقامات ، فهو في البدايات الفناء عن العادات والمألوفات بامتثال المأمورات أي : يفنىٰ عن شهواته ، وفي الحقائق : الفناء عن الرسوم مع بقاء البقية الخفية.

انظر : معجم الكاشاني ص٣٦٥ ، ٣٦٦ ، والتعرف للكلاباذي ١٤٤ ، وكشف المحجوب للهجويري ٤٨٠.

(٢) أبو بسطام مقاتل بن حيان بن دوال النبطي البلخي العالم المفسر ، حدّث عن الشعبي ومجاهد والضحاك وعكرمة وغيرهم ، وروىٰ عنه إبراهيم بن أدهم وعبدالله بن المبارك وعلقمة ابن مرشد وغيرهم ، أخرج له مسلم حديثاً من رواية علقمة عنه ، كان صاحب سنة ونسك وفضل مات في حدود الخمسين ومائة. انظر : التاريخ الكبير ٨/ ١٣ ، والجرح والتعديل ٨/ ٣٥٣ ، وسير أعلام النبلاء ٦/ ٣٤٠.

فلما قال تعالىٰ : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص :٨٨] ، أيقنت الملائكة بالهلاك[1] ، قال الشعبي[2] : إذا قرأت : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن : ٢٦] ، فلا تسكت حتىٰ تقرأ : ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[3] [الرحمن : ٢٧] وهذا من فقهه[4] في القرآن وكمال علمه. إذ المقصود : الإخبار بفناء من عليها مع بقاء وجهه سبحانه. فإن الآية سيقت لتمدحه بالبقاء وحده. ومجرد فناء الخليقة ليس فيه مدح[5]. إنما المدح في بقائه بعد فناء خلقه. فهي نظير قوله : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. [القصص :٨٨].

وأما « الفناء » الذي تترجم عنه[6] الطائفة : فأمر غير هذا؛ ولكن وجه[7]

---

(١) وهو مروي عن ابن عباس وابن جريج ، أخرجه ابن المنذر وابن مردويه كما في الدر المنثور ٦/ ٤٤٧ ، وذكره القرطبي في تفسيره ١٧/ ١٦٥ ، والشوكاني في فتح القدير ٤/ ١٩٠.

(٢) هو الإمام عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كِبار أبو عمرو الهمداني ثم الشعبي ، ولد سنة ٢١هـ وقيل : ٢٨هـ ، وهو من مشاهير التابعين رأىٰ علياً وصلىٰ خلفه ، وسمع من ثمانية وأربعين من الصحابة ولا يكاد يرسل إلا صحيحاً كما قاله العجلي ، مات سنة ١٠٤هـ للهجرة.انظر : التاريخ الكبير ٦/ ٤٥٠ ، المعرفة والتاريخ ٢/ ٥٩٢ ، وسير أعلام النبلاء ٤/ ٢٩٤.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم عن الشعبي كما في الدر المنثور للسيوطي ٧/ ٦٩٨. ولم أجده في تفسيره المطبوع

(٤) في ج : « فهمه».

(٥) في أ ب غ حـ ط : « مِدحة».

(٦) في ب غ حـ ج : « عليه ».

(٧) في ط : « ولكن يوجد ».

الإشارة بالآية : أن « الفناء » المشار إليه هو ذهاب القلب ، وخروجه من هذا العالم وتعلقه بالعلي الكبير الذي له البقاء فلا يدركه الفناء. ومن فني في محبته وطاعته وإرادة وجهه : أوصله هذا الفناء إلىٰ منزل البقاء. فالآية تشير إلىٰ أن العبد [٣٨٦/ أ] حقيق أن لا يتعلق بمن هو فان ، ويذر من له البقاء. وهو ذو الجلال والإكرام. فكأنه(١) يقول : إذا تعلقت بمن هو فانٍ : انقطع ذلك التعلق عند فنائه أحوج ما تكون إليه. وإذا تعلقت بمن هو باق لا يفنىٰ : لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه.

والفناء الذي يترجم عليه : هو غاية التعلق ونهايته. فإنه انقطاع عما سوىٰ الرب تعالىٰ من كل وجه. ولذلك قال :**«الفَنَاءُ فِي هَذَا البَابِ: اضمِحلاَلُ مَا دُونَ الحَقِّ علماً ، ثُمَّ جَحداً، ثم حَقّاً»**

قلت : « الفناء » ضد « البقاء » والباقي : إما باقٍ بنفسه من غير حاجة إلىٰ من يبقيه ، بل بقاؤه(٢) من لوازم نفسه. وهو الله تعالىٰ وحده. وما سواه فبقاؤه بإبقاء(٣) الرب تعالىٰ له(٤) ، وليس له من نفسه بقاء. كما أنه ليس له من نفسه وجود. فإيجاده وإبقاؤه(٥) من ربه وخالقه. وإلا فهو ليس له من نفسه إلا العدم

---

(١) في جميع النسخ و ط : « فكأنها ».

(٢) في أ ب غ حـ : « بقاء ».

(٣) في أ حـ ط : « ببقاء الرب ».

(٤) « تعالىٰ له » ساقطة من ط.

(٥) في ج : « وبقاؤه ».

قبل إيجاده ، والفناء بعد إيجاده.

وليس المعنىٰ : أن نفسه وذاته اقتضت عدمه وفناءه. وإنما المعنىٰ[١] أنك إذا نظرت إلىٰ ذاته - بقطع النظر عن إيجاد موجده له - كان معدوماً ، وإذا نظرت إليه بعد وجوده - مع قطع النظر عن إبقاء موجده له - استحال بقاؤه. فإنه إنما يبقىٰ بإبقائه[٢]، كما أنه إنما يوجد بإيجاده ، فهذا معنىٰ قولنا : « إنه نفسه معدوم وفان » فافهمه.

اختلاف الناس في إفناء الموجود وهي مسألة الإعدام المشهورة

وقد اختلف الناس : هل إفناء الموجود[٣] وإعدامه بخلق عرض فيه يسمىٰ الفناء والإعدام ؟ أم بإمساك خلق البقاء له. إذ هو في كل وقت محتاج إلىٰ أن يخلق له بقاء يبقيه ؟ وهي « مسألة الإعدام »[٤] المشهورة.

والتحقيق فيها : أن ذاته لا تقتضي الوجود. وهو معدوم بنفسه. فإذا قدّر الرب تعالىٰ لوجوده أجلاً ووقتاً انتهىٰ وجوده عند حضور أجله. فرجع إلىٰ أصله وهو العدم. نعم قد يقدّر له وقتاً ثم يمحو ذلك سبحانه[٥]. ويريد إعدامه

---

(١) في ب غ حـ ق ط : « الفناء ».

(٢) في ج : « ببقائه ».

(٣) في ج : « الوجود ».

(٤) انظر في هذه المسألة مقالات الإسلاميين للأشعري ص٣٥ ، وأصول الدين للبغدادي ٢٣٠ ، ودرء التعارض ٣/ ٤٥٢-٤٥٤ لشيخ الإسلام ، وقد ناقش المتكلمين في هذه المسألة من الأشاعرة وغيرهم الذين يقولون بأن الفناء هو ألا يخُلق فيه البقاء ، وأنكروا أن يكون الله يُفني شيئاً من الأجسام والأعراض.

(٥) في أ ج ط زيادة : « الوقت ».

قبل وقته. كما[1] يمحو ما يشاء. ويريد استمرار وجوده بعد الوقت المقدر إلىٰ أمد آخر[2]. فإنه يمحو ما يشاء ويثبت[3]. قال الله تعالىٰ حاكياً عن نبيه نوح عليه السلام: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [نوح: ٢-٤]، فإذا أراد الله سبحانه إبقاء الشيء: أبقاه إلىٰ حين يشاء. وإذا أراد إفناءه: أعدمه بمشيئته. كما يُوجِده بمشيئته.

فإن قيل: متعلَّق المشيئة لا بد أن يكون أمراً وجودياً. فكيف يكون العدم متعلق المشيئة[4]؟

قيل: متعلق المشيئة[3] أمران: إيجاد، وإعدام. وكلاهما ممكن. فقول القائل: «لابد أن يكون متعلق المشيئة أمراً وجودياً» دعوىٰ باطلة. نعم العدم المحض لا تتعلق به المشيئة. وأما الإعدام: فهو أخص من العدم.

ولولا أنّا في أمر غير[5] هذا لبسطنا الكلام في هذه المسألة. وذكرنا أوهام

---

(١) في ط زيادة: «أنه سبحانه».

(٢) المحو والإثبات متعلق بما في صحف الملائكة وهو ما يسمىٰ بالقضاء المعلق، أما ما قدر له أزلاً في اللوح المحفوظ؛ فإنه لا يتغير وهو القضاء المبرم الذي في أم الكتاب. قال تعالىٰ: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ [الرعد: ٣٩].

انظر: مجموع الفتاوىٰ ١٤/٤٨٨-٤٩٢.

(٣) في ج زيادة: «ما يشاء».

(٤) في ج: «بالمشيئة».

(٥) في جميع النسخ و ط: «أخص من هذا».

الناس وأغلاطهم فيها.

قوله : « **الفَنَاءُ اسمٌ لِاضمِحلاَلِ مَا دُونَ الحَقِّ عِلماً** » ، يعني : يضمحل عن القلب والشهود علماً ، وإن لم يفرض[1] ذاته فانية في الحال مضمحلة. فتغيب صور الموجودات في شهود العبد ، بحيث كأنها دخلت في العدم ، كما كانت قبل أن توجد. ويبقىٰ الحق تعالىٰ ذو الجلال والإكرام وحده في قلب المشاهد ، كما كان وحده قبل إيجاد العوالم.

[٣٨٦/ ب] وقوله : « **عِلماً ، ثُمَّ جَحداً ، ثُمَّ حَقاً** » ، هذه الثلاثة هي مراتب الاضمحلال إذا ورد علىٰ العبد علىٰ الترتيب. فإذا جاء وهلة واحدة لم يشهد شيئاً من ذلك. وإن كان قد يعرف ذلك إذا عاد إلىٰ علمه وشهوده. فإن الرب سبحانه إذا رقىٰ عبده بالتدريج نور باطنه وعقله بالعلم. فرأىٰ أنه لا خالق سواه، ولا ربّ غيره. ولا يملك الضر والنفع والعطاء والمنع غيره. وأنه لا يستحق أن يُعبد - بنهاية الخضوع والحب - سواه. وكل معبود سوىٰ وجهه الكريم فباطل. فهذا توحيد العلم.

ثم إذا رقّاه الحق سبحانه درجة أخرىٰ فوق هذه : أشهده عوْد المفعولات إلىٰ أفعاله سبحانه. وعوْد أفعاله إلىٰ أسمائه وصفاته. وقيام صفاته بذاته. فيضمحل شهود غيره[2] من قلبه. وجحد أن يكون لسواه من نفسه شيء ألبتة.

---

(١) في جميع النسخ و ط : « تكن ».

(٢) في ج : « قلبه من غيره ».

ولم يجحد وجود[1] السوىٰ كما تجحده الملاحدة. فإن هذا الجحود عين الإلحاد.

ثم إذا رقاه درجة أخرىٰ: أشهده قيام العوالم كلها -جواهرها وأعراضها، ذواتها وصفاتها- به وحده. أي بإقامته لها وإمساكه لها. فإنه سبحانه يمسك السماوات والأرض أن تزولا، ويمسك البحار أن تغيض أو تفيض علىٰ العالم. ويمسك السماء أن تقع علىٰ الأرض. ويمسك الطير في الهواء صافات ويقبضن. ويمسك القلوب الموقنة أن تزيغ عن الإيمان. ويمسك حياة الحيوان أن تفارقه إلىٰ الأجل المحدود. ويمسك علىٰ الموجودات وجودها. ولولا ذلك لاضمحلت وتلاشت. والكل قائم بأفعاله وصفاته التي هي من لوازم ذاته. فليس الوجود الحقيقي إلا له. أعني الوجود الذي هو يستغني فيه عن سواه[2]، وكل ما سواه فقير إليه بالذات، لا قيام له بنفسه طرفة عين.

ولما كان للفناء مبدأ وتوسط وغاية: أشار إلىٰ مراتبه الثلاثة. فالمرتبة الأولىٰ: فناء أهل العلم المتحققين به. والثانية: فناء أهل السلوك والإرادة. والثالثة: فناء أهل المعرفة، المستغرقين في شهود الحق سبحانه.

فأول الأمر، أن تفنىٰ قوة علمه وشعوره بالمخلوقين في جنب علمه ومعرفته بالله وحقوقه. ثم يقوىٰ ذلك حتىٰ يعدهم كالأموات وكالعدم. ثم

---

(١) «وجود» ساقط من أ ب غ حـ ج ط وفي ق: «شهود السوىٰ».

(٢) في جميع النسخ و ط: «مستغن فيه عن كل ما سواه».

يقوىٰ ذلك حتىٰ يغيب عنهم، بحيث يُكلَّم ولا يسمع. ويُمرُّ به ولا يرىٰ. وذلك أبلغ من حال السكر. ولكن لا تدوم له هذه الحال. ولا يمكن أن يعيش عليها.

فصل

درجات الفناء

الدرجة الأولى

قال: «وَهُوَ عَلَىٰ ثَلَاثِ دَرَجَاتٍ. الدَّرَجَةُ الأُولَىٰ: فَنَاءُ[1] المعرِفَةِ فِي المعرُوفِ. وَهُوَ الفَنَاءُ عِلماً. وَفَنَاءُ العيَانِ فِي المُعَايَن. وَهُوَ الفَنَاءُ جحْداً. وَفَنَاءُ الطَّلَبِ فِي الوُجُودِ. وَهُوَ الفَنَاءُ حَقًّا».

هذا تفصيل ما أجمله أولا، وتبيين ما أراد[2] بالعلم، والجحد، والحق.

ففناء المعرفة في المعروف: هو غيبة العارف بمعروفه عن شعوره بمعرفته ومعانيها فيفنىٰ به سبحانه عن وصفه هو[3] وما قام به. فإن المعرفة فعله ووصفه. فإذا استغرق في شهود المعروف فني عن صفة نفسه وفعلها. ولما كانت المعرفة فوق العلم وأخصّ منه كان فناءُ المعرفة في المعروف مستلزما لفناء العلم في المعرفة [٣٨٧/ أ]. فيفنىٰ أولا في المعرفة، ثم تفنىٰ المعرفة في[4] المعروف.

---

(١) في أ ب غ حـ: «فناء أهل المعرفة».

(٢) في أ ب غ حـ ط: «ونبين ما أرادوا».

(٣) في أ ب غ حـ ط: «هنا».

(٤) في غ: «تفنىٰ المعرفة والمعروف».

وأما فناء العيان في المعايَن : فالعيان فوق المعرفة. فإن المعرفة مرتبة فوق العلم ودون العيان. فإذا انتقل من المعرفة إلىٰ العيان فني عيانه في معاينه[1]، كما فنيت معرفته في معروفه.

وأما فناء الطلب في الوجود : فهو أن لا يبقىٰ لصاحب هذا الفناء طلب ؛ لأنه ظفر بالمطلوب المشاهد. وصار واجداً بعد أن كان طالباً[2]. فكان إدراكه أولا علما. ثم قوي فصار معرفة. ثم قوي صار عيانا. ثم تمكن فصار وجوداً.

أمثلة في فناء الطلب في الوجود

ولعلك أن تستنكر - أو تستبعد - هذه الألفاظ ومعانيها. فاسمع ضرب مثل يسهل[3] عليك ذلك، ويقربه منك : مثل مَلِكٍ - عظيمِ السلطان، شديدِ السطوة، تام الهيبة، قويِّ البأس- استدعىٰ رجلا من رعيته قد اشتد جرمه وعصيانه له. فحضر بين يديه. وغلب علىٰ ظنه إتلافه له. فأحواله في حال حضوره مختلفة بالنسبة إلىٰ ما يشاهده. فتارة يتذكر جرمه وسطوة السلطان وقدرته عليه. فيفكر فيما يلقاه[4]. وتارة يقهره الحال التي هو فيها. فلا يذكر ما كان منه ولا ما أُحضر له[5]، لغلبة الخوف علىٰ قلبه ويأسه من الخلاص. ولكن عقله وذهنه معه. وتارة يغيب قلبه وذهنه بالكلية فلا يشعر أين هو؟ ولا مَنْ إلىٰ

---

(١) في ج غ حـ : « معانيه ».

(٢) في ج : « فصار وجداً بعد أن كان طلباً ».

(٣) في أ ب غ حـ ط : « يهون ».

(٤) في ط : « سيلقاه ».

(٥) في ط : « أحضر من أجله ».

جانبه ، ولا بما يراد به. وربما جرىٰ علىٰ لسانه في هذه الحال مالا يريده. فهذا فناء الخوف.

ومثالٌ ثانٍ في فناء الحب : محب استغرقت محبته شخصاً في غاية الجمال والبهاء. وأكبر أمنيته الوصول إليه ، و محادثته ورؤيته. فبينا هو علىٰ حاله قد ملأ الحب قلبه. وقد استغرق فكره في محبوبه ، وإذا به قد دخل عليه بغتة علىٰ أحسن هيئة. فقابله قريباً منه. وليس دونه سواه. أفليس هذا حقيقا أن يفنىٰ عن رؤية غيره بمشاهدته ؟ وأن يفنىٰ عن شهوده بمشهوده[1] ، بل وعن حبه بمحبوبه ؟ فيملك عليه المحبوب سمعه وبصره وإرادته وإحساسه. ويغيب به عن ذاته وصفاته ؟ وانظر إلىٰ النسوة كيف قطعن أيديهن لما طلع عليهن يوسف. وشاهدن ذلك الجمال. ولم يتقدم لهن من عشقه و محبته ما تقدم لامرأة العزيز. بل أفناهن[2] شهود جماله عن حالهن حتىٰ قطّعن أيديهن.

وأما امرأة العزيز : فإنها - وإن كانت هي صاحبة المحبة - فإنها كانت قد ألفت رؤيته ومشاهدته. فلما خرج لم يتغير عليها حالها كما تغير علىٰ العواذل

فكان مقامها البقاء ومقامهن الفناء ، وحصل لهن الفناء من وجهين :

أحدهما : ذهولهن عن الشعور بقطع ما في أيديهن حتىٰ تخطاه القطع إلىٰ الأيدي.

---

(١) في أ غ حـ : « عن شهود مشهوده ».

(٢) في أ ب غ حـ ط : « فأفناهن ».

الثاني : فناؤهن عن الإحساس بألم القطع. وهكذا الفناء بالمخوف والفرح بالمحبوب يفني صاحبه عن شعوره وعن إحساسه بالكيفيات النفسانية(١).

هذا في مشاهدة مخلوق محدث له أشباه وأمثال. وله من يقاربه ويدانيه في الجمال. وإنما فاق بني جنسه في الحسن والجمال ببعض الصفات. وامتاز ببعض المعاني المخلوقة المصنوعة. فما الظن بمن له الجمال كله ، والكمال كله ، والإحسان والإجمال ، ونسبة كل جمال [٣٨٧/ ب] في الوجود إلىٰ جماله وجلاله أقل من نسبة سراج ضعيف إلىٰ عين الشمس. ولما علم سبحانه أن قوىٰ الأبصار(٢) لا تحتمل – في هذه الدار – رؤيته : احتجب عن عباده إلىٰ يوم لقائه. فينشئهم نشأة يتمكنون بها من مشاهدة جماله ورؤية وجهه. وأنت ترىٰ بعض آياته ومخلوقاته ومبدعاته : كيف يفنىٰ فيها مشاهدها عن غيرها ؟ ولكن هذا كله في المشاهدات العيانية ، والواردات الوجدانية.

وأما المعارف الإلهية : فإن حالة « البقاء » فيها(٣) أكمل من حالة «الفناء» وهي حالة نبينا ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ ، وحال الكمّل من أتباعه. ولهذا رأىٰ ما رأىٰ ليلة الإسراء والمعراج وهو ثابت القلب ، رابط الجأش ، حاضر الإدراك ، تام التمييز. ولو رأىٰ غيرُه بعض ذلك لما تمالك.

---

(١) هذا المثال والذي قبله ذكره بعض متقدمي الصوفية في موضوع الفناء كالقشيري والكلاباذي.

(٢) في ط : « البشر ».

(٣) في ج : « منها ».

فإن قلت : ربما أفهم معنىٰ فناء المعرفة في المعروف وفناء العيان في المعاين. فما معنىٰ فناء الطلب في الوجود ، حتىٰ يكون هو الفناء حقًا ؟

قلت : متىٰ فهمت الأمرين اللذين قبله فهمت معناه. فإن الواجد لما ظفر بموجوده فني طلبه له واضمحل. وهذا مشهود في الشاهد. فإنك ترىٰ طالب أمر مهم. إذا ظفرَتْ يداه به وبردّه له[1] كيف يفنىٰ طلبه[2] ، في وجوده ؟ لكن هذا محال في حق العارف. فإن طلبه لا يفارقه. بل إذا وجد اشتد طلبه. فلا يزال طالبا. فكلما كان أوجد كان أطلب. نعم الذي يفنىٰ طلب حظه في طلب محبوبه وطلب مراضيه. وليس بعد هذا غاية. ولكن الذي يشير إليه القوم : أن العبد يصل في منازل[3] المحبة والمعرفة والاستغراق في المشاهدة إلىٰ حالة يستولي عليه أنوار[4] القرب وآثار الصفات. بحيث يذهل إليه[5] عن شعوره وطلبه وإرادته و محبته.

وإيضاح ذلك : أن العبد إذا أقبل علىٰ ربه ، وتفقد أحواله ، وتمكن من شهود قيام ربه عليه. فإنه يكون في أول أمره : مكابداً ومصابراً. فإذا صبر وصابر ورابط – صبر في نفسه وصابر عدوه. ورابط علىٰ ثغر قلبه أن يدخل فيه

---

(١) في أ ج حـ « ويدركه » وط « وأدركه ».

(٢) في جميع النسخ وط : « كيف يبرد طلبه ويفنىٰ في وجوده ».

(٣) في أ ب غ حـ ط : « منزلة » وفي ج ق : « منزل ».

(٤) في أ ب غ ط : « أنواع ».

(٥) في جميع النسخ و ط : « لبّه ».

خاطر لا يحبه وليه الحق - ظهر حينئذ في قلبه نور من إقباله علىٰ ربه. فإذا قوىٰ ذلك النور غيّبه عن وجوده الذهني. وسرىٰ به في مطاوي الغيب. وحينئذ يصفو له إقباله علىٰ ربه. فإذا صفا له ذلك غاب عن وجوده العيني والذهني. فغاب بنور إقباله علىٰ ربه لوصول[1] خالص الذكر وصافيه إلىٰ قلبه، حيث خلا من كل شاغل من الوجود العيني والذهني. وصار واحداً لواحد. فيستولي[2] نور المراقبة علىٰ أجزاء باطنه. فيمتلئ قلبه من نور التوجه، بحيث يغمر قلبه، ويستره عما سواه. ثم يسري ذلك النور من باطنه ويعمّ أجزاء ظاهره. فيتشابه الظاهر والباطن فيه. وحينئذ فيفني العبد عما سواه. ويبقىٰ بالمشهد الروحي الذاتي الموجب للمحبة الخاصة الملهبة[3] للروح.

فمنهم من يضعف لقوة[4] الوارد. فلا يمكنه أن يتسع لغير ما باشر سره وقلبه من آثار الحب الخاص. ومنهم من يقوىٰ ويتسع نظره. فيجد آثار الجلال والجمال المقدس في قلبه وروحه. ويجد العبودية والمحبة، والدعاء والافتقار، والتوكل والخوف والرجاء، [٣٨٨/ أ] وسائر الأعمال القلبية: قائمة بقلبه. لا يشغله عن مشهد الروح. ولا يستغرق[5] مشهد الروح عنه. ويجد ملاحظته

---

(١) في ط: «بوصول».

(٢) في غ: «فيستوي».

(٣) في أ ب غ حـ ج: «الملهية».

(٤) في أ ب غ حـ ط: «لقلة».

(٥) في ج: «ولا يستغرقه» وفي ط: «ولا تستغرق».

للأوامر والنواهي حاضراً[1] في جذر قلبه حيث نزلت الأمانة ، فلا يشغله مشهد الروح المستغرق ، ولا مشهد القلب عن ملاحظة مراضي الرب تعالىٰ ومحابه وحقه علىٰ عبده ، ويجد ترك التدبير والاختيار وصحة التفويض موجوداً في محل نفسه. فيعامل الله سبحانه بذلك. بحيث لا تشغله مشاهدة[2] الأولىٰ[3] عنه. ويقوم بملاحظة عقله لأسرار حكمة الله في خلقه وأمره ، ولا يحجبه ذلك كله عن ملاحظة عبوديته ؛ فيبقىٰ مغمور الروح بملاحظة الفردانية وجلالها وكمالها وجمالها[4]. قد استغرقته محبته والشوق إليه.معمور القلب بعبادات القلوب معمور العقل[5] بملاحظة الحكمة ومعاني الخطاب. طاهر النفس[6] عن سفساف[7] الأخلاق ، مع الله تعالىٰ ومع الخلق. قد صار عبداً محضاً لربه بروحه وقلبه وعقله ، ونفسه وبدنه وجوارحه. قد قام كل بما عليه من العبودية. بحيث لا تحجبه عبودية بعضه عن عبودية البعض الآخر. قد فني عن نفسه وبقي بربه. كما قال أبو بكر الكتاني[8] : جرت مسألة في المحبة بمكة

---

(١) في حـ غ : « حاضرة ».

(٢) في ج : « مشاهدته ».

(٣) يعني مشاهدة الروح كما تقدم.

(٤)«وجمالها » ساقطة من ج ق.

(٥) في جميع النسخ وط : « القلب ».

(٦) في ط : « القلب ».

(٧) في ج : « أسافل ».

(٨) هو أبو بكر محمد بن علي بن جعفر البغدادي الكتاني شيخ الصوفية في زمنه ، صحب الجنيد

أيام الموسم. فتكلم الشيوخ فيها، وكان الجنيد أصغرهم سناً، فقالوا له: هات ما عندك يا عراقي، فأطرق ساعة، ودمعت عيناه، ثم قال: عبد ذاهب عن نفسه. متصل بذكر ربه. قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبَه أنوارُ هيبته، وصفا شربه من كأس ودِّه. وانكشف له الجبار من أستار غيبه، فإن علم[1]: فبالله. وإن نطق: فعن الله، وإن تحرك[2]: فبأمر الله، وإن سكن: فمع الله، فهو بالله ولله، ومع الله. فبكىٰ الشيوخ. وقالوا: ما علىٰ هذا مزيد جبرك الله يا تاج العارفين[3].

فصل

الدرجة الثانية

قال الشيخ: «**الدَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ: فَنَاءُ شُهُودِ الطَّلَبِ لِإِسقَاطِهِ. وَفَنَاءُ شُهُودِ العِلمِ[4] لِإِسقَاطِهِ. وَفَنَاءُ شُهُودِ العَيَانِ لِإِسقَاطِهِ**»[5].

إنما كانت هذه الدرجة من الفناء أعلىٰ عنده مما قبلها؛ لأنها أبلغ في الفناء

وأبا سعيد الخرّاز والنوري، وجاور بمكة إلىٰ أن مات بها سنة ٣٢٢هـ. انظر: طبقات الصوفية للسلمي ٣٧٣، وحلية الأولياء ١٠/ ٣٥٧، والرسالة القشيرية ١٠٩.

(١) في أ ب غ حـ ج ط: «تكلم».

(٢) في جميع النسخ وط: «عمل».

(٣) ذكرها أبو القاسم القشيري في الرسالة ٥٢٨.

(٤) في متن المنازل ص١٠٤: «وفناء شهود المعرفة لإسقاطها».

(٥) في ج: «بإسقاطه».

من جهة فناء أربابها عن فنائهم. قد[1] سقط عن قلوبهم ذكر أحوالهم ومقاماتهم لما هم فيه من الشغل بربهم.

وقوله: «لإسقاطه» أي لإسقاط الشهود، لا إسقاط المشهود. فالطلب والعلم والعيان قائم، وقد سقط الشهود؛ لاستغراق صاحبه في المطلوب المعايَن.

فصل

الدرجة الثالثة

قال: « الدَّرَجَةُ الثَّالِثَةُ: الفَنَاءُ عَن شُهُودِ الفَنَاءِ. وَهُوَ الفَنَاءُ حَقًّا. شَائِماً بَرقَ العَينِ، رَاكِباً بَحرَ الجَمْعِ، سَالِكاً سَبِيلَ البَقَاءِ ».

الفرق بين الفناء في هذه الدرجة والتي قبلها: أنه في التي قبلها قد فني عن شهود طلبه وعلمه وعيانه، مع شعوره بفنائه عن ذلك. وفي هذه الدرجة قد فني عن ذلك كله. وفني عن شهود فنائه. كما يقال: آخر من يموت ملك الموت.

وإنما كان هذا الفناء عنده هو الفناء حقاً؛ لأنه قد فني فيه كل ما سوىٰ الحق سبحانه؛ لأن صاحبه الذي[2] يشهد الفناء [٣٨٨/ ب] قد فني؛ فلم يبق سوىٰ الواحد القهار.

وقوله: «شَائِماً بَرقَ العَينِ» «الشائم» الناظر[3] من بعد. و«بَرْقَ العَينِ» نور

(١) في أ ب حـ غ ط: « فقد ».

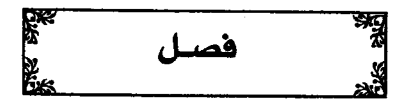
(٢)« الذي » ساقط من جميع النسخ وط.

(٣) في ج: « النظر ».

الحقيقة. وقد تقدم التنبيه علىٰ استحالة تعلق هذا بالنور الخارجي. وإنما هو أنوار القرب والمراقبة والحضور مع الله.

وقوله: «رَاكِباً بَحرَ الجَمعِ» «الجمع» الذي يشيرون إليه: عبارة عن شخوص البصيرة إلىٰ مجرد مصدر المتفرقات كلها، كما سيأتي بيانه في بابه إن شاء الله تعالىٰ[1]. وركوب لجة هذا الجمع: هو فناؤه فيه.

قوله «سَالِكًا سَبِيلَ البَقَاءِ» يعني: أن من فني فقد تأهل للبقاء بالحق. وهذا البقاء هو بعد الفناء. فإنه إذا تحقق بالفناء رفع له عَلَم الحقيقة. فشمر إليه سالكا في طريق البقاء. وهي القيام بالأوراد، وحفظ الواردات. فحينئذ يُرجىٰ له الوصول.



فصل

لم يرد مدح أو ذم لفظ الفناء في الكتاب والسنة

لم يرد في الكتاب، ولا في السنة، ولا في كلام الصحابة والتابعين: مدح لفظ «الفناء» ولا ذمه، ولا استعملوا لفظه في هذا المعنىٰ المشار إليه ألبتة، ولا ذكره مشايخ الطريق المتقدمون[2]. ولا جعلوه غاية ولا مقاماً. وقد كان

---

(١) في باب الجمع ٣٧٧٢.

(٢) بل قد تكلم في الفناء أبو يزيد البسطامي وهو من الطبقة الأولىٰ من طبقات الصوفية حسب ترتيب السلمي في الطبقات، واشتهر أنه هو أول من تكلم فيه، وقيل: أبو سعيد الخراز، وتكلم فيه أيضاً الجنيد بن محمد وهو وسابقه من أهل الطبقة الثانية، فالفناء هو غاية القوم وقضيتهم التي يدندنون حولها من المتقدمين والمتأخرين. انظر كتابي: «الفناء عند ابن القيم».

القوم أحق بكل كمال. وأسبق إلىٰ كل غاية محمودة. ونحن لا ننكر هذا اللفظ مطلقاً. ولا نقبله مطلقاً.

ولا بد فيه من التفصيل. وبيان صحيحه من معلوله. ووسيلته من غايته. فنقول -وبالله التوفيق. وهو الفتاح العليم- :

حقيقة[1] «الفناء» المشار إليه : هو استهلاك الشيء في الوجود العلمي الذهني. وههنا تقسمه[2] أهل الاستقامة وأهل الزيغ والإلحاد. فزعم أهل الاتحاد - القائلون بوحدة الوجود - أن الفناء الذي[3] هو غاية : الفناءُ عن وجود السوي. فلا يثبت[4] للسوىٰ وجود ألبتة. لا في الشهود ولا في العيان. بل بتحقق شهود وحدة الوجود. فيعلم حينئذ : أن وجود جميع الموجودات هو عين وجود الحق ، فما ثم وجودان. بل الوجود[5] واحد. وحقيقة «الفناء» عندهم : أن يفنىٰ عما لا حقيقة له. بل هو وهم وخيال. فيفنىٰ عما هو فانٍ في نفسه. لا وجود له. فيشهد فناء وجود كل ما سواه في وجوده. وهذا تعبير محض ، وإلا في الحقيقة : ليس عند القوم «سوىٰ» ولا «غير» وإنما السوىٰ والغير في الوهم والخيال. فحَوْل هذا الفناء يدندنون وعليه يحُومُون.

---

(١) «حقيقة» ساقطة من أ ب غ حـ.

(٢) في ج : «وها هنا نقسمه وهو الاستقامة».

(٣) «الذي» ساقطة من ط.

(٤) في ج : «فلا نثبت».

(٥) في أ غ ط : «الموجودو».

الفنـاء عند أهل التوحيد والاستقامة

وأما أهل التوحيد والاستقامة : فيشيرون بالفناء إلىٰ أمرين : أحدهما أرفع من الآخر.

الأمر الأول : الفناء في شهود الربوبية والقيوميّة. فيشهد تفرد الرب تعالىٰ بالقيومية والتدبير ، والخلق والرزق ، والعطاء والمنع ، والضر والنفع ، وأن جميع الموجدات منفعلة لا فاعلة. وما له منها فعل فهو منفعل في فعله ، محل محض لجريان أحكام الربوبية عليه. لا يملك شيئاً منها لنفسه ولا لغيره ، ضراً ولا نفعاً. فإذا تحقق بهذا المشهد : خمدت(1) منه الخواطر والإرادات. نظراً إلىٰ القيوم الذي بيده تدبير الأمور ، وشخوصاً منه إلىٰ مشيئته وحكمه(2) فهو ناظر منه به إليه. فانٍ بشهوده عن شهود ما سواه. ومع هذا فهو ساع في طلب الوصول إليه [٣٨٩/ أ] . قائماً بالواجبات والنوافل.

الأمر الثاني : الفناء في مشهد الإلهية. وحقيقته «الفناء» عن إرادة ما سوىٰ الله و محبته ، والإنابة إليه ، والتوكل عليه ، وخوفه ورجائه ، [فيفنىٰ بحبه عن حب ما سواه ، وبخوفه(3) ورجائه](4) عن خوف ما سواه ورجائه. وحقيقة هذا الفناء : إفراد الرب سبحانه بالمحبة ، والخوف والرجاء ، والتعظيم والإجلال.

---

(١) في ج : « جذب ».

(٢) في ج أ ط : « وحكمته ».

(٣) في أ ب غ حـ : « وخوفه ورجائه ».

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

ونحن نشير إلىٰ مبادئ ذلك وتوسُّطِه وغايتِهِ.

حال القلب إذا خلا من الاهتمام بالدنيا

اعلم أن القلب إذا خلىٰ من الاهتمام بالدنيا والتعلق بما فيها من مال ، أو رياسة أو صورة. وتعلَّقَ بالآخرة ، والاهتمام بها من تحصيل العدة ، والتأهب للقدوم علىٰ الله عز وجل : فذلك أول فتوحه ، وتباشير فَجْره. فعند ذلك يتحرك قلبه لمعرفة ما يرضىٰ ربه منه. فيفعله ويتقرب به إليه. وما يسخطه منه ، فيجتنبه. وهذا عنوان صدق إرادته. فإن كل من أيقن بلقاء الله ، وأنه سائله عن كلمتين - يسأل عنهما الأولون والآخرون - ماذا كنتم تعبدون ؟ وماذا أجبتم المرسلين ؟ لابد أن ينتبه[1] لطلب معرفة معبوده ، والطريق الموصلة إليه. فإذا تمكن في ذلك : فتح له باب الأنس بالخلوة والوحدة والأماكن الخالية التي تهدأ فيها الأصوات والحركات ، فلا شيء أشوق[2] إليه من ذلك. فإنها تجمع عليه قوىٰ قلبه وإرادته. وتسد عليه الأبواب التي تفرق همه وتشتت[3] قلبه. فيأنس بها ويستوحش من الخلق.

ثم يفتح له حلاوة العبادة بحيث لا يكاد يشبع منها. ويجد فيها من اللذة والراحة أضعاف ما كان يجده في لذة اللهو، واللعب، ونيل الشهوات بحيث[4]

---

(١) في ط : « يتنبه ».

(٢) في ج : « أشفق له » وفي أ حـ : « أشوق عليه ».

(٣) في ط : «وتشت ».

(٤) في أ ب غ حـ ط زيادة « إنه ».

إذا دخل في الصلاة ، وَدَّ أن لا يخرج منها. ثم يفتح له باب حلاوة استماع كلام الله فلا يشبع منه. وإذا سمعه هدأ قلبه به كما يهدأ الصبي إذا أعطىٰ ما هو شديد المحبة له. ثم يفتح لـه شـهود عظمـة الله المتكلم بـه وجلالـه ، وكـمال(١) نعوتـه وصفاته وحكمته ، ومعاني(٢) خطابه ، بحيث يستغرق قلبه في ذلك حتىٰ يغيب فيه. يحس بقلبه وقد دخل في عالم آخر غير ما الناس فيه.

ثم يفتح له باب الحياء من الله. وهو أول شواهد المعرفة ، وهو نور يقع في القلب ، يريه ذلك النور : أنه واقف بين يدي ربـه عز وجل. فيستحي منـه في خلواته. وجلواته. ويرزق عند ذلك : دوام المراقبة للرقيب. ودوام التطلع إلىٰ حضرة العلي الأعلىٰ ، حتىٰ كأنـه يراه ويشاهده فوق سمواته ، مستويا علىٰ عرشه ، ناظراً إلىٰ خلقه ، سامعاً لأصواتهم ، مشاهداً لبواطنهم. فإذا استولىٰ عليه هذا الشاهد غطىٰ عليه كثيراً من الهموم بالدنيا وما فيها. فهو في وجود ، والناس في وجود آخر. هو في وجود بين يدي ربـه ووليـه ، ناظراً إليـه بقلبـه ، والناس في حجاب عالم الشهادة في الدنيا. فهو يراهم وهم لا يرونـه. ولا يرون منه إلا ما يناسب عالمَهم ووجودَهم.

ثم يفتح لـه بـاب الشعور بمشهد القيومية. فيرىٰ سائر التقلبات الكونية وتصاريف الوجود بيده سبحانه وحده. فيشهده مالك الضر والنفع ، والخلق

---

(١) في ج : « الكمال ».

(٢) في ج : « وفني في خطابه ».

والرزق ، والإحياء [٣٨٩/ ب] والإماتة. فيتخذه وحده وكيلاً. ويرضىٰ به رباً ومدبراً وكافياً. وعند ذلك فإذا وقع نظره علىٰ شيء من المخلوقات دله علىٰ خالقه وبارئه ، وصفات كماله ونعوت جلاله. فلا يحجبه خلقه عنه سبحانه. بل يناديه كلٌ من المخلوقات بلسان حاله : اسمع شهادتي لمن أحسن كل شيء خلقه. فأنا صنع الله الذي أتقن كلَّ شيء.

فإذا استمر له ذلك فتح عليه باب القبض والبسط. فيقبض عليه حتىٰ يجد ألم القبض لقوة(١) وارده ، ثم يفيض(٢) وعاءه بأنوار الوجود. فيفنىٰ عن وجوده ، وينمحي كما يمحو نورُ الشمس نورَ الكواكب. ويُطوىٰ الكون عن(٣) قلبه بحيث لا يبقىٰ فيه إلا الله الواحد القهار. وتفيض أنوار المعرفة والمعاملة والصدق والإخلاص والمحبة من قلبه ، كما يفيض نورُ الشمس عن جُرْمِها. فيغرق حينئذ في الأنوار كما يغرق راكب البحر في البحر ؛ وذلك إنما يكون بعد(٤) الرياضة والمجاهدة، وزوال أحكام الطبيعة ، وطول الوقوف في الباب.

وهذا هو من علم اليقين ، لا من عين اليقين ، ولا من حق اليقين. إذ لا سبيل إليهما في هذه الدار. فإن عين اليقين : مشاهدة. وحق اليقين : مباشرة.

---

(١) في ج : « بقوة وإرادة ».

(٢) في أ ب غ ح ق ط : « يقبض ».

(٣) في ج : « علىٰ ».

(٤) في أ ب غ ط : « في ».

نعم قد يكون حق اليقين وعين اليقين : في هذه الدنيا بالنسبة إلىٰ الوجود الذهني ، وما يقوم بالقلوب فقط ، ليس إلا . كما تقدّم تقريرُه مراراً. ونحن لا تأخذنا في ذلك لومة لائم. وهم لا تأخذهم في كون ذلك في[1] العيان لومة لائم. وهم عندنا صادقون ملبوس عليهم[2]. ونحن عندهم محجوبون عن ذلك غير واصلين إليه.

فإن استمر علىٰ حاله واقفاً بباب مولاه ، لا يلتفت عنه يميناً ولا شمالاً. ولا يجيب غير من يدعوه إليه. ويعلم أن الأمر وراء ذلك ، وأنه لم يصل بعد - ومتىٰ توهم أنه قد وصل : انقطع وانقطع عنه المزيد - رجي أن يفتح له فتح آخر. هو فوق ما كان فيه. فيستغرق[3] قلبه في أنوار مشاهدة الجلال بعد ظهور أنوار الوجود الحق ، ومحو وجوده هو. ولا تتوهم أن وجود صفاته وذاته تبطل ؛ بل الذي يبطل : وجوده النفساني الطبعي ، ويبقىٰ له وجودٌ قلبي روحاني ملكي ؛ فيبقىٰ قلبه سابحاً في بحرٍ من أنوار آثار الجلال. فتنبع الأنوار من باطنه ، كنبع[4] الماء

---

(١) في ج : « من العيان ».

(٢) يعني من حصل له ذلك من أهل الأحوال لقوة الوارد عليهم وضعف المحل ، فيعتقدون أنهم يرون ذات الله تعالىٰ في الدنيا ؛ فهؤلاء ملبَّس عليهم لظنهم أن ما وجدوه بقلوبهم قد عاينته أبصارهم ، ومنهم من ليس كذلك بل كاذبون مفترون أو ملاحدة يعتقدون اتحاد الخلق بالخالق في عين واحدة (وحدة الوجود).

(٣) في جميع النسخ وط : « مستغرق ».

(٤) في أ ب غ ج ط : « كما ينبع ».

من العين ، حتىٰ يجد الملكوت الأعلىٰ كأنه في باطنه وقلبه ، ويجد قلبه عالياً علىٰ ذلك كله ، صاعداً إلىٰ من ليس فوقه شيء. ثم يرقيه الله سبحانه. فيُشهده أنوارَ الإكرام بعد ما شهد أنوار الجلال. فيستغرق في نورٍ من أنوار أشعة الجمال. وفي هذا المشهد يذوق المحبة الخاصة الملهبة للأرواح والقلوب. فيبقىٰ القلب مأسوراً في يد حبيبه ووليه ، ممتحناً بحبه. وإن شئت أن تفهم ذلك تقريباً ، فانظر إليك وإلىٰ غيرك وقد امتحنت بصورة بديعة الجمال ظاهراً وباطناً ، فملكت عليك قلبك وفكرك ، وليلك ونهارك. فيحصل له نار من المحبة. تتضرم في أحشائه[1] يقِلُّ[2] معها الاصطبار. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

فيا له من قلب ممتحن مغمور مستغرق بما ظهر له من أشعة أنوار الجمال الأَحَدِي. والناس مفتونون ممتحنون بما يفني من المال والصور والرياسة [٣٩٠/ أ] معذبون بذلك قبل حصوله ، وحال حصوله ، وبعد حصوله. وأعلاهم مرتبة : من يكون مفتوناً بالحور العين ، أو عاملاً علىٰ تمتعه في الجنة بالأكل والشرب واللباس والنكاح. وهذا المحب قد ترقىٰ في درجات المحبة علىٰ أهل المقامات ، ينظرون إليه في الجنة كما ينظرون إلىٰ الكوكب الدريِّ الغابر في الأفق لعلو درجته ، وقرب منزلته من حبيبه ، ومعيته معه ؛ فإن

---

(١) في أ ب غ ح ط : « فتضرم في أحشائه ».

(٢) في جميع النسخ وط : « يعز ».

المرء مع من أحب ، ولكل عمل جزاء. وجزاء المحبة المحبةُ والوصول والاصطناع والقرب ؛ فهذا هو الذي يصلح. وكفىٰ بذلك شرفاً وفخراً في عاجل الدنيا ؛ فما ظنك بمقاماتهم العالية عند مليك مقتدر ؟ كيف إذا رأيتهم في موقف القيامة ، وقد أسمعهم المنادي « لينطلق كل قوم مع ما كانوا يعبدون» ، فيبقون في مكانهم ينتظرون[1] معبودهم وحبيبهم الذي هو أحب شيء إليهم. حتىٰ يأتيهم ، فينظرون إليه ويتجلىٰ لهم ضاحكاً[2].

والمقصود: أن هذا العبد لا يزال الله يرقيه طبقاً بعد طبق، ومنزلاً بعد منزل، إلىٰ أن يوصله إليه. ويمكن له بين يديه ، أو يموت في الطريق. فيقع أجره علىٰ الله. فالسعيد كل السعيد ، والموفق كل التوفيق[3] : من لم يلتفت عن ربه تبارك وتعالىٰ يميناً ولا شمالاً. ولا اتخذ سواه رباً ولا وكيلاً. ولا حبيباً ولا مدبراً. ولا حكماً[4] ولا ناصراً ولا رازقاً.

مراتب الوصول إنما هي أمثلة وشواهد

وجميع ما تقدم من مراتب الوصول : إنما هو شواهد وأمثلة إذا تجلّت له الحقائق في الغيب - بحسب استعداده ولطفه ورقته من حيث لا يراها - ظهر له من تجليها شاهد في قلبه. وذلك الشاهد دال عليها ليس هو عينها. فإن نور

---

(١) في ج : « ينظرون ».

(٢) يشير إلىٰ حديث أبي هريرة الطويل ، وهو متفق عليه وسبق تخريجه ص٣٥٧٧.

(٣) في جميع النسخ وط : « الموفق ».

(٤) في أ ب غ حـ : « حاكماً ».

الجلال في القلب ليس هو نور ذي الجلال في الخارج. فإن ذلك لا تقوم له السماوات والأرض. ولو ظهر للوجود لتدكدك. لكنه شاهد دال علىٰ ذلك، كما أن المثل الأعلىٰ شاهد دال علىٰ الذات. والحق وراء ذلك كله، منزه عن حلول واتحاد، وممازجة لخلقه. وإنما تلك رقائق وشواهد تقوم بقلب العارف. تدل علىٰ قرب الألطاف منه في عالم الغيب حيث لا يراها[1]؛ وإذا فني فإنما يفنىٰ بحال نفسه لا بالله ولا فيه، وإذا بقي فإنما يبقىٰ بحاله هو ووصفه. لا ببقاء ربه وصفاته، ولا يبقىٰ بالله إلا الله، ومع ذلك: فالوصول[2] حق. يجد الواصل آثار تجلي الصفات في قلبه، وآثار تجلي الحق في قلبه، ويوقف القلب فوق الأكوان كلها بين يدي الرب تعالىٰ، وهو علىٰ عرشه، ومن هناك يكاشَف بآثار الجلال والإكرام؛ فيجد العرش والكرسي تحت مشهد قلبه حُكْماً. وليس الذي يجده تحت قلبه حقيقة العرش والكرسي. بل شاهد ومثال علمي، يدل علىٰ قرب قلبه من ربه، وقرب ربه من قلبه. وبين الذوقين تفاوت. فإذا قرب الرب تعالىٰ من قلب عبده بقيت الأكوان كلها تحت مشهد قلبه. وحينئذ فتطلع[3] في أفقه شمسُ التوحيد. فيتقطع[4] بها ضبابُ

---

(١) في أ ب غ حـ ج ط: «حيث يراها».

(٢) في أ: «ومع ذلك فإنما يبقىٰ لوصول حق».

(٣) في ط: «يطلع».

(٤) في ط: «فينقشع».

وجوده ويضمحل ويتلاشىٰ. وذاتُه وحقيقتُه موجودة بائنة عن ربهُ. وربه بائن عنه. فحينئذ يغيب العبد عن نفسه ويفنىٰ. وفي الحقيقة هو باق. غيرُ فان. ولكنه ليس [٣٩٠/ ب] في سره غير الله. قد فني فيه[1] كل ما سواه.

نعم قد يتفق له في هذه الحالة : أن لا يجد شيئاً غير الله فذلك لاستغراق قلبه في مشهوده وموجوده. ولو كان ذلك في نفس الأمر : لكان العبد في هذه الحال خالقاً بارئاً مصوِّراً أزليًّا أبديًّا.

فعليك بهذا الفرقان. واحذر فريقين هما أعدىٰ عدوٍّ لهذا الشأن : فريق الجهمية المعطلة ، التي ليس عندها فوق العرش إلا العدم المحض. فشَمُّ رائحة هذا المقام من أبعد الأمكنة : حرام عليها. وفريق أهل الإلحاد القائلين بوحدة الوجود وأن العبد ينتهي في هذا السفر إلىٰ أن يشهد وجوده هو عين وجود الحق جل جلاله. وعيشُك بجهلك خير من معرفة هاتين الطائفتين. وانقطاعُك مع أهل[2] الشهوات خيرٌ من سيرك[3] معهما. والله المستعان وعليه التكلان.

---

(١) في ط زيادة : « عن ».

(٢)« أهل » : ساقطة من أ ب غ حـ ط.

(٣) في ط : « خيرك معهما ».

فصل

منزلة البقاء

قال الشَّيخُ: «بَابُ البقَاءِ[1] قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [طه: ٧٣].

«البقاء» الذي يشير إليه القوم: هو صفة العبد ومقامه. و «البقاء» في الآية: هو بقاء الرب تعالىٰ، ودوام وجوده. وإنما ذكره مؤمنوا السحرة في هذا المكان؛ لأن[2] عدو الله فرعون توعدهم علىٰ الإيمان بإتلاف حياتهم، وإفناء ذواتهم، فقالوا له: وإن فعلت ذلك. فالذي آمنا به وانتقلنا من عبوديتك إلىٰ عبوديته، ومن طلب رضاك والمنزلة عندك إلىٰ طلب رضاه والمنزلة عنده خير منك وأدوم. وعذابك ونعيمك ينقطع ويفرغ، وعذابه هو ونعيمه وكرامته لا تنقطع ولا تبيد؛ فكيف نؤثرُ المنقطعَ الفاني الأدنىٰ، علىٰ الباقي المستمرِّ الأعلىٰ؟.

ولكن وجه الإشارة بالآية: أن الوسائل والتعلقات والمحبة والإرادة تابعة

---

(١) البقاء: عرفه القشيري في الرسالة ١٤٨: بأنه قيام الأوصاف المحمودة بالإنسان. وقال الكلاباذي في التعرف ١٤٣: أن البقاء هو الذي يعقب الفناء، وهو أن يفنىٰ عمَّاله ويبقىٰ بما لله. وقال الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية ٣٦٧: هو بقاء ما لم يزل حقاً بشهود فناء ما لم يكن شيئاً.

(٢) في ج: «فإن».

لغاياتها[1] و محبوبها ومرادها. فمن كانت غاية محبته وإرادته منقطعة : انقطع تعلّقُه عند انقطاعها. وذهب عملُه وسعيُه واضمحلّ. ومن كان مطلوبه وغايته باقياً دائما لا زوال له ولا فناء ، ولا يضمحل ولا يتلاشىٰ : دام تعلّقُه ونعيمه به بدوامه. فالوسائل تابعة للغايات. والتعلقات تابعة لمتعلقاتها. والمحبة تابعة للمحبوب. فليس المحبوب الذي يتلاشىٰ ويَضمحل ويفنىٰ كالمحبوب الذي كل شيء هالك إلا وجهه ؛ فالمحب باق ببقاء محبوبه ، يشرف بشرفه ، ويعظم خطره بحسب محبوبه ، ويستغني بغناه ، ويقوىٰ بقوته ، ويعز بعزته[2] ، ويعظم شأنه في النفوس بخدمته وإرادته و محبته. تالله لولا حجاب الغفلة والعوائد والهوىٰ والمخالفات لذاق القلب أعظم الألم بتعلقه بغير الحبيب الأول ، وذاق أعظم اللذة والسرور بتعلقه به ، فالله المستعان.

فصل

معنى البقاء

قال الشيخ : « **البَقَاءُ : اسمٌ لمِا بَقِيَ قَائِماً بَعدَ فَنَاءِ الشَّوَاهِدِ وَسُقُوطِهَا** ».

له في هذه العبارة تسامح ، وأرباب هذا الشأن هممهم[3] المعاني. فهم يسامحون في العبارات ما لا يُسامَح فيه غيرهم[4].

---

(١) في ج : « لغايتها ».

(٢) في جميع النسخ وط : « بعزة ».

(٣) في ط : « همّهم ».

(٤) انظر التعليق في ٣٥٨٠.

فالبقاء: هو الدوام واستمرار الوجود. وهو نوعان: مقيد ومطلق. فالمقيد: البقاء إلىٰ مدة. والمطلق: الدائم المستمر لا إلىٰ غاية.

و«البقاء» أوضح من هذا الحد الذي ذكره؛ ولكن لما كان مراده «البقاء» الذي هو صفة العبد ومقامه.

قال: «هُوَ اسمٌ لِمَا بَقِيَ بَعدَ فَنَاءِ الشَّوَاهِدِ» وهذا عام في سائر [٣٩١/ أ] أنواع ما بقي العبد متصفاً به بعد فناء الأدلة والآثار التي دلت علىٰ الحقيقة.

و «الشواهد» عنده هي الرسوم كلها. وربما يراد بها معالم الشهود. وهو الذي عناه فيما تقدم. فإذا جعلت الشواهد ههنا معالم الشهود، كان المعنىٰ: أن المعالم توصل إلىٰ الشهود. ويبقىٰ الشهود قائماً بعد فناء معالمه.

وحقيقة الأمر: أن الحق سبحانه يفنيهم عما سواه ويبقيهم به. وما سواه هو المعالم والرسوم.

درجات البقاء

قال «وَهُوَ عَلَىٰ ثَلاَثِ دَرَجَاتٍ: بَقَاءُ المعلُومِ بَعْدَ سُقُوطِ العِلمِ عَيناً لاَ عِلماً. وَبَقَاءُ المَشهُودِ، بَعدَ سُقُوطِ الشُّهُودِ وُجُوداً لاَ نَعتاً. وَبَقَاءُ مَا لَم يَزَلْ حَقًّا بِإسقَاطِ مَا لَم يَكُن مَحواً».

الدرجة الأولى

قلت: أما «بقاء المعلوم بعد سقوط العلم» فقد يظهر في بادي الأمر امتناعه، إذ كونه معلوماً - مع سقوط العلم به - جمع بين النقيضين. فكأنه معلوم غير معلوم. فإن «المعلوم» لا يكون معلوماً إلا بالعلم. فكيف يكون

معلوماً مع سقوطه؟

وجواب هذا، أن ها هنا أمرين :

أحدهما : وجود صورة المعلوم في قلب العالم، وإدراكه لها وشعوره بها.

والثاني : علمُه بعلمه وشعورِه. وهو أمر وراء حضور تلك الصورة. وهذا في سائر المدارك. فقد يرىٰ الرائي الشيء ويسمعه ويشمُّه. ويغيب عن[١] علمه وشعوره بصفة نفسه التي هي إدراكه. فيغيب[٢] بمدركه عن إدراكه، وبمعلومه عن علمه وبمرئيه عن رؤيته. فإن قلت : أوضح لي هذا لينجلي فهمُه.

فاعلم أن ههنا مُدركاً معلوماً[٣] وقوة مدركة له إذا تعلقت به صار معلوماً مدركا. فيتولد[٤] من بين الأمرين حالة ثالثة. تسمىٰ «الشعور» و «العلم» و «الإدراك».

مثال ذلك : ما يدركه[٥] بحاسة الذوق والشم. فإنه لابد من وجود المدرَك المذوق المشموم. ولابد من قوة في الآلة والمحل المخصوص، تقابل المدرَك. وتتعلق به. فيتولد من بين الأمرين كيفية الشم والذوق، وكذلك في

---

(١) في أ : « عنه ».

(٢)« فيغيب » ساقطة من أ ب غ حـ.

(٣)« مدركاً معلوماً » : ساقطة من ط.

(٤) في أ ب غ حـ ط : « فتولد ».

(٥) في ج : « ما يدرك ».

الملموس والمسموع والمرئي. فتمام الإدراك: أن يحيط علماً بهذه الأمور الثلاثة. فيشعر بالمدرك، وبالقوة المدركة، وبحالة الإدراك. فإذا استغرق القلب في شهود المعلوم غاب به عن شهود القوة التي بها يعلم، وعن حالة العلم. ومثل هذا برجل أدرك بلمسه ما التذ به أعظم لذة حصلت له. فاستغرقته تلك اللذة عما سواها. فأسقطت شعوره بها دون وجودها. ولهذا قال الشيخ: «**بَقَاءُ المَعلُومِ بَعَدَ سُقُوطِ العِلمِ عَيناً**[1] **لاَ عِلماً**» فعيناً[2] حال من «البقاء» لا من «السقوط» أي بقاؤه وجوداً لا نعتاً. فإنه في مرتبة العلم باق نعتاً ووصفاً. وفي هذه المرتبة باق وجوداً وعينا[3] لا علماً مجرداً.

وهذا وجه ثان في كلامه: أنه يبقىٰ وجوده وعينه لا مجرد العلم به. فالعلم به لم يعدم؛ ولكن انتقل العبد من وجود العلم إلىٰ وجود المعلوم.

الدرجة الثانية

وكذلك قوله - في الدرجة الثانية -: «**وَبَقَاءُ الشُّهُودِ بَعدَ سُقُوطِ الشُّهُودِ وُجُوداً لاَ نَعتاً**» «الشهود» فوق «العلم»؛ لأنه علم عيان. فينتقل من مجرد الشهود إلىٰ الوجود، فيبقىٰ المشهود موجوداً له بعد أن كان مشهوداً، ومرتبة «الوجود» فوق مرتبة «الشهود»، فإن الوجود [٣٩١/ ب] حصولٌ ذاتي، والشهود حصولٌ علمي، وإن كان فوق العلم.

---

(١) في أ ب غ حـ ط: «عياناً»، «فعياناً».

(٢) في أ ب غ حـ ط: «فعياناً».

(٣) في أ ب غ حـ ط: «وعيناً».

وقوله في الدرجة الثالثة : « **وَبقَاءُ مَا**[١] **لَمْ يَزَل حَقًّا بِإِسقَاطِ مَا لَمْ يَكُن مَحْواً**» أي : يغلب علىٰ القلب سلطان الحقيقة ، ونور الجمع. حتىٰ ينطمس من قلبه أثر المخلوقات كما ينطمس نور الكواكب بطلوع الشمس. ويبقىٰ فيه تعظيم من لم يزل ، وذكره وحبه ، والاشتغال به لا بغيره.

فالدرجة الأولىٰ : بقاء في مرتبة العلم. والثانية : بقاء في مرتبة الشهود. والثالثة : بقاء في مرتبة الوجود. فهذا وجه.

ويمكن شرح كلامه علىٰ وجه آخر. وهو : أن المعلوم يُسقط شهود العلم. فالعلم يسقط والمعلوم يثبت. فالعبد إذا بقي بعد الفناء : سقط علمه في مشهد عِيانه بحيث تبقىٰ مرتبة العلم عياناً ؛ فيسقط العلم بالعيان ، بحيث يصير عيناً لا علماً. فإذا نظرت إلىٰ العلم باعتبار العين -وهي حضرة الجمع- سقط العلم. وإذا نظرت إليه باعتبار الفرق لم يسقط ؛ فسقوطه في حضرة الجمع ، وثبوته في مقام الفرق.

وقوله : «**وَبَقَاءُ المَشهُودِ بَعدَ سُقُوطِ الشُّهُودِ وُجُوداً**» يعني : بقاء الحق الذي هو المشهود بعد سقوط الشهود الذي هو المخلوق : فإن الشهود[٢] صفة المشاهد. والمشاهِد وصفاته مخلوق. ومشهوده سبحانه غير مخلوق. كما أن علمه وذكره ومعرفته مخلوقة. والمعلوم المذكور المعروف سبحانه غير

---

(١) في أ ب غ حـ ط : « من لم يزل ».

(٢) في أ ب ح ط : « كان المشهود » ، وفي غ : لأن المشهود.

مخلوق. وإذا كان الموصوف قد فني ، فصفاته تابعة له في الفناء. فيفنىٰ شهوده ويبقىٰ مشهوده.

قوله : «**وُجُوداً لاَ نَعتاً**» أي : سقط وجود شهوده ، لا نعتُه والإخبارُ عنه.

الدرجة الثالثة

قوله : «**وَبَقَاءُ مَا لَمَ يَزَل حَقّاً بِإِسقَاطِ مَا لَمَ يَكنُ مَحْواً**» يوضح المراد من الدرجتين اللتين قبله. ومعناه : بقاء الحق ، وفناء المخلوق. والحق -سبحانه- لم يزل باقياً ، فلم يتجدد له البقاء. و «الفناء» المتعلق بالمخلوق هو[1] فناؤهم في شهود المشاهد ، ومحو رسومهم من قلبه بالكلية. لا فناؤهم في الخارج.

وحاصل ذلك : أن تُفني من قلبك إرادة السوىٰ ، وشهوده والالتفات إليه. وتُبقي فيه إرادة الحق وحده ، وشهوده والالتفات بالكلية إليه ، والإقبال بجمعيتك عليه. فحول هذا يدندن العارفون. وإليه شمر[2] السالكون. وإن وسَّعوا له العبارات ، وصرفوا له[3] القول ، والله أعلم.

* * *

(١)« هو » : ساقط من جميع النسخ وط.

(٢) في جميع النسخ وط « يشمر ».

(٣) في أ ب غ حـ ط : « إليه ».

فصل

قال «بَابُ التَّحقِيق»[1] قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ : ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة : ٢٦٠] التَّحقِيقُ : تَلخِيصُ مَصحُوبِكَ مِنَ الحَقِّ. ثُمَّ بِالحَقِّ. ثُمَّ فِي الحَقِّ. وَهَذِهِ أَسَمَاءُ دَرَجَاتِهِ الثَّلاَثِ». منزلة التحقيق

وجه تعلقه بإشارة الآية : أن إبراهيم - صلىٰ الله عليه وسلم - طلب الانتقال من الإيمان بالعلم بإحياء الله الموتىٰ إلىٰ رؤية تحقيقه عيانا. فطلب - بعد حصول العلم الذهني - تحقيق الوجود الخارجي. فإن ذلك أبلغ في طمأنينة القلب. ولما كان بين[2] «العلم» و «العيان» منزلة أخرىٰ. قال النبي صلىٰ الله عليه وسلم : «نحن أحق بالشك من إبراهيم»[3] إذ قال «رب أرني كيف تحيي الموتىٰ» وإبراهيم لم يشك ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ. ورسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ لم يشك ؛ ولكن أوقع اسم «الشك» علىٰ المرتبة العلمية

---

(١) التحقيق في اللغة : مصدر حقق قال في اللسان : « حق الأمر يحق حقاً وحقوقاً : صار حقاً وثبت.. وحققه : صدقه ، وحق الأمر يحقه حقاً وأحقه : كان منه علىٰ يقين » انظر اللسان ١٠/ ٤٩ وعند الصوفية كما عرفه الهروي هنا : « تلخيص مصحوبك من الحق. وقال الكاشاني في معجمه ٣٦٨ هذا تلخيص ما للحق من العلم وسائر الصفات » وانظر : معجم الكلمات الصوفية ١٩٢.

(٢)« بين » ساقطة من أ ب غ حـ.

(٣) متفق عليه من حديث أبي هريرة ، أخرجه البخاري في الأنبياء ٦/ ٤١٠ (ح٣٣٧٢). ومسلم في الإيمان ١/ ١٣٣ (ح٢٣٨) ، وأحمد ٢/ ٣٢٦.

باعتبار التفاوت الذي بينها[1] وبين مرتبة العيان [٣٩٢/ أ] في الخارج ، وباعتبار هذه المرتبة يسمىٰ العلم اليقيني - قبل مشاهدة معلومه - ظناً. قال تعالىٰ : ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة :٤٦]. وقال تعالىٰ : ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ﴾ [البقرة :٢٤٩] وهذا الظن علم جازم. كما قال تعالىٰ : ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [البقرة :٢٢٣] ، لكن بين الخبر والعيان فرق. وفي المسند مرفوعا « **ليس المُخبَر كالمعايِن** »[2] ، ولهذا لما أخبر الله موسىٰ : أنه قد فتن قومه ، وأن السامري أضلهم : لم يحصل له من الغضب والكيفية وإلقاء الألواح ما حصل له عند مشاهدة ذلك.

المراد بالتحقيق

إذا عرف هذا ، فقوله : « **التَّحقِيقُ : تَلخِيصُ مصحوُبِكَ مِنَ الحَقِّ** » ههنا أربعة ألفاظ بتفسيرها يفهم مراده إن شاء الله.

أحدها : لفظ «التحقيق» وهو تفعيل. من حقق الشيء تحقيقاً ، فهو مصدر

---

(١) في ج حـ : « بينهما ».

(٢) أخرجه أحمد في مسنده مرفوعاً ١/ ٢١٥ و ١/ ٢٧١ من حديث ابن عباس عن النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - قال : « ليس الخبر كالمعاينة إن الله عز وجل أخبر موسىٰ بما صنع قومه في العجل فلم يُلق الألواح فلمّا عاين ما صنعوا ألقىٰ الألواح فانكسرت ».

وأخرجه الحاكم ٢/ ٣٢١ وصححه ، والضياء المقدسي في المختارة ٥/ ٢٠٢ ، وابن حبان ١٤/ ٩٦ ، وصححه المحقق الأرناؤوط ، والطبراني في الكبير ٢/ ٥٤ ، والأوسط ٧/ ١٠٤ و٧/ ٩٠ من حديث أنس. وقال الهيثمي في المجمع ١/ ١٥٣ صححه ابن حبان ورجال الطبراني رجال الصحيح ، ومن حديث أنس في الأوسط ورجاله ثقات.

قوله : حقق الشيء ، أي أثبته وخلصه من غيره.

الثانية : لفظ «التلخيص» ومعناه : تخليص الشيء من غيره. فخلصه ولخصه يشتركان لفظا ومعنىٰ.وإن كان «التلخيص» أغلب[1] علىٰ ما في الذهن و«التخليص» أغلب علىٰ ما في الخارج. فالتلخيص : تلخيص الشيء في الذهن. بحيث لا يدخل فيه غيره. والتخليص : إفراده في الخارج من غيره.

الثالث : «المصحوب» وهو ما يصحب الإنسان في قصده ومعرفته من معلوم ومراد.

الرابع : «الحق» وهو الله سبحانه. وما كان موصلا إليه ، مدنيا للعبد من رضاه.

إذا عرف هذا. فالمصحوب للعبد[2] من الحق : هو معرفته و محبته ، وإرادة وجهه الكريم ، وما يستعين به علىٰ الوصول إليه ، وما هو محتاج إليه في سلوكه فـ «تحقيق ذلك»[3] هو تخليصه من المفسدات القاطعة عنه ، الحائلة بين القلب وبين الوصول إليه[4]. وتحصينه من المخالطات. وتجريده[5] من

---

(١) في غ حـ : « غلب ».

(٢) في جميع النسخ وط : « فمصحوب العبد ».

(٣) في أ ب غ حـ ط : « فالتحقيق ».

(٤) في أ ب غ حـ ط : « الموصل ».

(٥) في أ ب غ حـ ط : « وتخليصه ».

المشوشات. فإن تلك قواطع له عن مصحوبه الحق. وهي نوعان لا ثالث لهما: عوارض محبوبة، وعوارض مكروهة.

فصاحب مقام التحقيق: لا يقف مع العوارض المحبوبة. فإنها تقطعه عن مصحوبه ومطلوبه[1]. ولا مع العوارض المكروهة. فإنها قواطع أيضاً. ويتغافل عنها ما أمكنه. فإنها تمر بالمكاسرة[2] والتغافل مراً سريعاً، لا يوسع دوائرها. فإنه كلما وسعها اتسعت، ووجدت مجالاً فسيحاً. فصالت فيه وجالت. ولو ضيقها - بالإعراض والتغافل - لاضمحلّت وتلاشت. فصاحب مقام التحقيق ينساها ويطمس آثارها. ويعلم أنها جاءت بحكم المقادير في دار المحن والآفات.

قال لي شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - مرة: «العوارض والمحن هي كالحر والبرد. فإذا علم العبد أنه لابد منهما لم يغضب لورودهما. ولم يغتم لذلك ولم يحزن له».

فإذا صبر العبد علىٰ هذه العوارض ولم ينقطع بها: رجي له أن يصل إلىٰ مقام التحقيق. فيبقىٰ مع مصحوبه الحق وحده. فتتهذب[3] نفسه. وتطمئن مع الله. وينفطم عن عوائد السوء، حتىٰ تغمر محبةُ الله قلبَه وروحَه.

---

(١) في أ ب غ حـ ط: «ومحبوبه».

(٢) في ط: «بالمكاثرة».

(٣) في أ ط: «فتهذب».

وتتعود[1] جوارحه متابعة الأوامر[2]. فيحسُّ قلبه حينئذ بأثر[3] معية الله معه وتوليه له ؛ فيبقىٰ في حركاته وسكناته بالله لا بنفسه ، وترد علىٰ قلبه التعريفات الإلهية ، وذلك إنما يكون في منزل البقاء بعد الفناء ، والظفر بالمحبة الخاصة ، ومشهد[4] [٣٩٢/ ب] الإلهية والقيومية والفردانية. فإن علىٰ هذه المشاهد الثلاثة مدار المعرفة والوصول.

والمقصود : أن صاحب مقام «التحقيق» يعرف الحق ، ويميز بينه وبين الباطل. فيتمسك[5] بالحق ، ويلغي الباطل. فهذه مرتبة ، ثم يتبين له : أن ذلك ليس به، بل بالله وحده. فيتبرأ[6] حينئذ من حوله وقوته ؛ ويعلم أن ذلك بالحق، ثم يتمكن في ذلك المقام. ويرسخ فيه قلبه ؛ فيصير تحقيقه بالله وفي الله.

ففي الأول : تخلّص[7] له مطلوبه من غيره ، وتجرّد[8] له من سواه.

وفي الثاني : تخلص له إضافته إلىٰ غيره ، وأن يكون بسواه[9] سبحانه.

---

(١) في أ ب غ حـ ط : « فتعود ».

(٢) في أ ب غ حـ ط : « للأوامر ».

(٣) في ق ط : « بأن معية الله ».

(٤) في ق ط : « ويشهد ».

(٥) في ط : « فيمسك ».

(٦) في ق ط : « فيبرأ ».

(٧) في أ ب غ حـ ط : « يخلص ، ويتجرد ».

(٨) في أ ب غ حـ ط : « ويتجرد ».

(٩) في ط : « سواه ».

وفي الثالث: تجرد له شهوده وقصوده[1] وإراداته[2]، بحيث صارت في مطلوبه.

فالأول: سفر إلىٰ الله. والثاني: سفر بالله. والثالث: سفر في الله.

وإن أشكل عليك معنىٰ «السفر فيه» والفرق بينه وبين «السفر إليه» ففرق بين حال العابد الزاهد السائر إلىٰ الله، ولم يفتح له في الأسماء والصفات والمعرفة الخاصة والمحبة الخاصة[3]، وبين حال العارف الذي قد كشف له من معرفة الأسماء والصفات والفقه فيها ما حجب عن غيره.

الدرجة الأولى

قوله: «أَمَّا الدَّرَجَةُ الأُولىٰ - وَهِيَ تَلخِيصُ[4] مَصحُوبِكَ مِنَ الحَقِّ -: فَأَنْ لاَ يُخَالِجَ عِلمُكَ عِلمَهُ» يعني: أنك كنت تنسب العلم إلىٰ نفسك قبل وصولك إلىٰ مقام «التحقيق» ففي حالة «التحقيق» تعود فتنسبه[5] إلىٰ معلمه ومعطيه الحق. ولعل هذا معنىٰ قول الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - إذا جمعهم الرب تبارك وتعالىٰ وقال: ﴿مَاذَآ أُجِبۡتُمۡۖ قَالُواْ لَا عِلۡمَ لَنَآۖ﴾ [المائدة:

(١) في ط: «وقصوره».

(٢) و«إراداته»: ساقطة من أ ب غ حـ ط.

(٣) و«المحبة الخاصة»: ساقطة من ط.

(٤) في أ ب غ حـ ط: «تخليص».

(٥) في أ ب غ حـ ط: «نسبته».

١٠٩] قيل : قالوه تأدّباً معه سبحانه. إذ ردوا العلم إليه[1]. وقيل : معناه لا علم لنا بحقيقة الباطن. وإنما أجابنا من أجابنا ظاهراً ، والباطن غيب. وأنت علام الغيوب[2].

والتحقيق- إن شاء الله - أن علومَهم تلاشت في علمه سبحانه واضمحلّت. فكانت[3] بالنسبة إليه كلا علم. فردوا العلم كله إلىٰ وليه وأهله ، ومن هو أولىٰ به. فعلومهم وعلوم الخلائق جميعهم في جنب علمه تعالىٰ كنقرة عصفور في بحر من بحار العالم. و «المخالجة» المنازعة.

الدرجة الثانية

قوله : «وَأَمَّا الدَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ : فَأَن لاَ يُنَازِعَ شُهُودُكَ شُهُودَهُ» هذا قريب من المعنىٰ الأول. والمعنىٰ : أن الشهود الذي كنت تنسبه إلىٰ نفسك قبل الفناء تصير بعد تنسبه إليه سبحانه ، لا إليك.

الدرجة الثالثة

قوله : «الدَّرَجَةُ الثَّالِثَةُ : أَن لاَ يُنَاسِمَ رَسمُكَ سَبقَهُ» «الرسم» عندهم : هو الشخص وهو محدث مخلوق. والرب تعالىٰ هو القديم الخالق. فإذا تحقق العبد بالحقيقة : شهد الحق وحده منفرداً عن خلقه. فلم يناسم رسمه سبق

---

(١) هذا القول مروي عن ابن عباس من طريق علي بن طلحة أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ٤/ ١٢٣٦ ، وابن جرير ٧/ ٨٢ ، واختاره علىٰ ما سواه واستحسنه ابن كثير ٢/ ١١٤ ، والذي اختاره ابن القيم يؤول إلىٰ هذا القول.

(٢) ذكره القرطبي في تفسيره ٦/ ٣٦١ وقال : « هذا مروي عن النبي - صلىٰ الله عليه وسلم -»اهـ. ولم أجد ما يدل عليه.

(٣) في أ ب غ حـ ط : « فصارت ».

الحق وأوليته. و «المناسمة» كالمشامة. يقال : ناسمه ، أي شامّه[1]. فاستعار الشيخ اللفظة لأدنىٰ المقاربة والملابسة. أي : لا يداني رسمك سبقه ، ولو بأدنىٰ مناسمة. بل تشهد الحق وحده منفرداً عن كل ما سواه.

مراد الصوفية بحديث : كان الله ولا شيء معه

وهم يشيرون بذلك إلىٰ أمر. وهو : أن الله سبحانه كان ولا شيء معه. وهو الآن علىٰ ما عليه كان. فأما اللفظ الأول ، وهو «كان الله ولا شيء معه» فهذا قد روي في الصحيح في بعض ألفاظ حديث عمران[2] بن حصين - رضي الله عنه -. وإن كان اللفظ الثابت «**كان الله ولم يكن شيء قبله**»[3] ، وهو المطابق لقوله في

---

(١) وقال في لسان العرب : « والنَّسم كالنفس ومنه يقال : ناسمت فلاناً أي : وجدت ريحه ووجد ريحي.. وناسمه أي : شامّه » ١٢/ ٥٧٥ (نسم).

(٢) هو الصحابي الجليل عمران بن حصين بن عبيد بن خلف أبو نجيد الخزاعي أسلم هو وأبو هريرة سنة ست أو سبع ، روىٰ عن النبي - صلىٰ ا لله عليه وسلم - عدة أحاديث ، وُلِّيَ قضاء البصرة ، وكان ممن اعتزل الفتنة أيام علي - رضي الله عنه - ، توفي سنة اثنتين وخمسين.

انظر : التاريخ الكبير للبخاري ٦/ ٤٠٨ ، وأسد الغابة ٤/ ١٣٧ ، والإصابة ٧/ ١٥٥.

(٣) أخرجه البخاري من حديث عمران بن الحصين وأوله : « اقبلوا البشرىٰ يا بني تميم . قالوا : قد بشرتنا فأعطنا. قال : اقبلوا البشرىٰ يا أهل اليمن إذْ لم يقبلها بنو تميم . قالوا : قد قبلنا ، جئناك لنتفقه في الدين. ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان ، قال : كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه علىٰ الماء ... الحديث ».

أخرجه في التوحيد ١٣/ ٤٠٣ (ح٧٤١٨) بهذا اللفظ ، والإمام أحمد ٤/ ٤٣١ ، وابن حبان في صحيحه ١٤/ ١١ ، والبيهقي في السنن ٩/ ٢.

وأخرجه البخاري في بدء الخلق ٦/ ٢٨٦ (ح٣١٩١) بلفظ : « **كان الله ولم يكن شيء غيره** » ، والنسائي في السنن الكبرىٰ ٦/ ٣٦٣، والطبراني في الكبير ١٨/ ٢٠٣، ٢٠٤، وابن حبان ١٤/ ٧.

الحديث الآخر الصحيح «أنت الأول فليس [٣٩٣/ أ] قبلك شيء»[1] ولم يقل: فليس معك شيء.

لفظة «وهو الآن على ما عليه كان» زيادة باطلة

وأما قوله: «وهو الآن علىٰ ما عليه كان» فزيادة في الحديث ليست منه. بل زادها بعض المتحذْلِقين. وهي باطلة قطعاً[2]. فإن الله مع خلقه بالعلم والتدبير والقدرة. ومع أوليائه بالحفظ والكلاءة والنصرة. وهم معه بالموافقة والمحبة. وصارت هذه اللفظة مجنًّا[3] وتُرسا للملاحدة من الاتحادية. فقالوا: إنه لا

وأما لفظة: «ولا شيء معه» التي أشار إليها ابن القيم فلم أجدها في شيء مما وقفت عليه.

وقال الحافظ ابن حجر ٦/ ٢٨٩: «وقع في بعض الكتب في هذا الحديث: «كان الله ولا شيء معه وهو الآن علىٰ ما عليه كان». وهي زيادة ليست في شيء من كتب الحديث نبه علىٰ ذلك العلامة تقي الدين ابن تيمية وهو مسلّم من قوله: «وهو الآن إلىٰ آخره» وأما لفظ: «ولا شيء معه» فرواية الباب بلفظ «ولا شيء غيره» بمعناها».

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة ٤/ ٢٠٥٤(ح٢٧١٣)، وأحمد ٢/ ٣٨١، ٥٣٦، وأبو داود في الأدب ٥/ ٣٠١ (ح٥٠٥١)، والترمذي في الدعوات ٥/ ٤٧٢ (ح٣٤٠٠)، والنسائي في الكبرىٰ ٤/ ٣٩٥، وابن ماجه في الدعاء ٢/ ١٢٧٤ (ح٣٨٧٣).

(٢) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذه زيادة إلحادية صوفية مفتراة وكذا ابن حجر في الفتح ٦/ ٢٨٩، والعجلوني وعلىٰ سلطان قاري انظر رسالة شرح حديث: «كان الله ولم يكن شيء قبله» ضمن مجموع الفتاوىٰ ١٨/ ٢٢١ و ٢٧/ ٢٧٢، وتلبيس الجهمية ١/ ٥٦٤، ٥٨٥، وكشف الخفاء للعجلوني ٢/ ١٧١، والمصنوع في معرفة الحديث الموضوع للقاري ١٣٢ تحقيق عبدالفتاح أبو غدة.

(٣) المجن: هو الترس يستجنّ به الإنسان ويستتر به في الحرب. انظر: القاموس المحيط ص١٥٩١، واللسان ١٣/ ٩٤.

وجود سوىٰ وجوده أزلا وأبداً وحالا. فليس في الوجود إلا الله وحده. وكل ما تراه وتلمسه وتذوقه وتشمه وتباشره: فهو حقيقة الله. تعالىٰ الله عن إفكهم علواً كبيراً.

وأما أهل التوحيد: فقد يطلقون هذه اللفظة، ويريدون بها معنىٰ[1] صحيحا. وهو أن الله سبحانه لم يزل منفرداً بنفسه عن خلقه، ليس مخالطا لهم، ولا حالاً فيهم، ولا ممازجاً لهم. بل هو بائن عنهم بذاته وصفاته.

وأما الشيخ وأرباب الفناء: فقد يعنون معنىٰ أخص من ذلك. وهو المشار إليه بقوله: «**أَن لاَ يُنَاسِمَ رَسمُكَ سَبقَهُ**» أي لا ترىٰ أنك معه بل تراه وحده. ولهذا قال: «**فَتَسقُطُ الشَّهَادَاتُ، وَتَبطُلُ العِبَارَاتُ، وَتَفنَىٰ الإشَارَاتُ**» يعني: أنك إذا لم تشهد معه غيره. وأسقطت الغير من الشهود، لا من الوجود - بخلاف ما يقول الملحد الاتحادي[2]: إنك تسقط الغير شهوداً ووجودا - سقطت الشهادات والعبارات والإشارات؛ لأنها صفات العبد المحدث المخلوق. والفناء يوجب إسقاطها.

والمعنىٰ: أن الواصل إلىٰ هذا المقام: لا يرىٰ مع الحق سواه. فيمحو السوىٰ في شهوده. وعند الملحد: يمحوه من الوجود. والله أعلم وهو الموفق.

---

(١) في أ ب غ حـ ط: «لفظاً».

(٢) يشير إلىٰ تفسير التلمساني لهذه اللفظة حيث قال ٢/ ٥٨٠: «فقد سقط معنىٰ شاهد ومشهود فسقطت بذلك الشهادات، وبطل أيضاً معبِّر ومعبَّر عنه ... ومشير ومشار إليه والغرض: أن المحقق لا يرىٰ الحق سواه».

فصل

منزلة التلبيس

قال: «بَابُ التَّلْبِيس[1] قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾» [الأنعام:٩]. ليته لم يستشهد بهذه الآية في هذا الباب. فإن الاستشهاد بها علىٰ مقصوده أبعد شاهد عليه، وأبطله شهادة. وليته لم يسم هذا الباب «بالتلبيس» واختار له اسماً أحسن منه موقعاً.

انتقاد ابن القيم لتسمية هذه المنزلة

فأما الآية: فإن معناها غير ما عقد له الباب من كل وجه[2]. فإن المشركين قالوا تعنتاً في كفرهم ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٨] يعنون: ملكا نشاهده

---

(١) التلبيس من اللَّبْس واللّبْس وهو اختلاط الأمر: كالتدليس والتخليط شُدّد للمبالغة. انظر اللسان ٦/ ٢٠٤. وعند الصوفية قال الطوسي في اللمع ٤٤٩: «هو تحلّي الشيء بنعت ضده».
وقال الهجويري في الكشف ٦٣٧: «يسمون إظهار الشيء للخلق علىٰ خلاف حقيقته تلبيساً.. وهذه الصفة محالة لغير الحق، لأنه يُظهر الكافر بالنعمة مؤمناً، والمؤمن بالنعمة كافراً إلىٰ وقت إظهار حكمه في كل شخص...».
وقال الكاشاني في معجمه ٣٦٩: «تلبيس أهل التمكن علىٰ أهل العالم بملابسة الأسباب ترحماً وتوسيعاً عليهم.» وعلىٰ هذا فهم يعتقدون أنه من فعل الله بأوليائه، حيث يجعلهم يخالطون الناس ويشاركونهم في الأسباب وبواطنهم خلاف ظواهرهم.
وهذا تسويغ منهم لأنفسهم بتعاطي الأسباب ومباشرتها مع أنهم - كما سيأتي - من نفاة الأسباب والعلل... فإذا فعلوا شيئاً من الأسباب التي يتعاطاها غيرهم اعتبروا ذلك تلبيساً من الحق تعالىٰ علىٰ أوليائه، وكذلك ما يفعله تعالىٰ في خلقه وما يأمرهم به من شرعه هو عندهم من التلبيس.

(٢) في أ ب غ حـ: «من وجه».

ونراه. يشهد له ويصدقه[1]. وإلا فالملك كان ينزل عليه بالوحي من الله ، فأجاب الله تعالىٰ عن هذا. وبيَّن الحكمة في عدم إنزال الملك علىٰ الوجه الذي اقترحوه : بأنه لو أنزل ملكاً - كما اقترحوا - ولم يؤمنوا به ويصدقوه لعوجلوا بالعذاب. كما[2] استمرت به سنته تعالىٰ مع الكفار في آيات الاقتراح ، إذا[3] جاءتهم ولم يؤمنوا بها. فقال : ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ ثم بين سبحانه : أنه لو أنزل ملكا - كما اقترحوا - لما حصل به مقصودهم ؛ لأنه إن أنزله في صورته لم يقدروا علىٰ التلقي عنه. إذ البشر لا يقدر علىٰ مخاطبة[4] الملك ومباشرته وقد كان النبي صلىٰ الله عليه وسلم - وهو أقوىٰ الخلق - إذا نزل عليه الملك كُرب لذلك ، وأخذته البرحاء[5] ، وتحدر منه العرق في اليوم الشاتي[6]. وإن جعله في صورة رجل : حصل لهم لبس : هل هو رجل ، أم ملك ؟ فقال تعالىٰ : ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ أي في

---

(١) وهذا هو الذي عليه عامة المفسرين. انظر : تفسير الطبري ٧/ ٩٧، وابن أبي حاتم ٤/ ١٢٦٥، وابن كثير ٢/ ١٢٤ ، والدر المنثور ٣/ ٢٥١.

(٢) في ط زيادة : « جرت ».

(٣) في أ غ حـ : « إذ ».

(٤) في ج : « مخالطة ».

(٥) البرحاء : شدة الكرب من ثقل الوحي. النهاية لابن الأثير ١/ ١١٣.

(٦) يشير إلىٰ حال النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ حينما ينزل عليه الوحي ، وقد جاء ذلك في خبر نزول الوحي عليه في قصة براءة عائشة ـ رضي الله عنها ـ والحديث أخرجه البخاري في المغازي ، باب قصة الإفك ٨/ ٤٣١ (ح٤١٤١) ، وفي الشهادات ٥/ ٢٦٩ (ح٢٦٦١). ومسلم في التوبة ٤/ ٢١٢٩ (ح٢٧٧٠) ، وأحمد ٢/ ١٩٦.

صورة رجل ﴿ وَلَلَبَسۡنَا عَلَيۡهِم ﴾ في هذه الحال «ما يلبسون» علىٰ أنفسهم حينئذ. فإنهم يقولون - إذا رأوا الملك في صورة الإنسان- هذا إنسان. وليس [٣٩٣/ ب] بملك. فهذا معنىٰ الآية. فأين تجده مما عقد له الباب؟

فصل

التلبيس تورية بشاهد معار

قال «التَّلبِيسُ: تَورِيَةٌ بِشَاهِدٍ مُعَارٍ عَن مَوجُودٍ قَائِمٍ» لما كانت «التورية» إظهار خلاف المراد، بأن يذكر شيئاً يوهم أنه مراده. وليس هو بمراده؛ بل ورّىٰ بالمذكور عن المراد: فسر «التلبيس» بها. وفي الحديث «كان رسول الله - صلىٰ الله عليه وسلم - إذا أراد غزوة ورىٰ بغيرها»[1] مثاله: أن يريد غزو[2] خيبر فيقول للناس: كيف طريق نجد، وما بها من المياه؟ ونحو ذلك.

فهنا شيئان: أمر ستره[3] الموَرِّي الملبِّس، وأمر ستر به[4] ما ورَّىٰ عنه. فأشار المصنف إلىٰ الأمرين بقوله: « تَورِيَةٌ بِشَاهِدٍ مُعَارٍ عَن مَوجُودٍ قَائِمٍ » فأما

---

(١) حديث كعب بن مالك - رضي الله عنه - في قصة تبوك قال: « ولم يكن رسول الله - صلىٰ الله علية وسلم - يريد غزوة إلا ورىٰ بغيرها...». البخاري في الجهاد والسير ٦/ ١١٢ (ح٢٩٤٧)، وفي المغازي ٨/ ١١٣ (٤٤١٨).

ومسلم في التوبة ٤/ ٢١٢٨ (ح٢٧٦٩)، وأحمد ٣/ ٤٥٧).

(٢) في ب ج غ حـ: « غزوة ».

(٣) في ط: « ستر ».

(٤)« به » ساقطة من ط.

«التورية» فقد عرفتها ، وأما «الشاهد» فهو الذي تورَّىٰ به عن مرادك وتستشهد به. والشاهد المعار[1] هو الذي استعير لغيره ليشهد له. فهو شاهد استعير لمشهود قائم. فالتورية : أن تذكر ما يحتمل[2] معنيين ، ومقصودك خلاف الذي يظهر منهما ، والتلبيس : يشبه التعمية والتخليط ، ويشبه[3] قوله : ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [البقرة : ٤٢].

فصل

التلبيس اسم لثلاث معانٍ

قال الشيخ : «وَهُوَ اسمٌ لِثَلاثِ مَعَانٍ. أَوَّلُهَا : تَلبِيسُ الحَقِّ سُبحَانَهُ بِالكَونِ عَلَىٰ أَهلِ التَّفرِقَةِ. وَهُوَ تَعلِيقُهُ الكَوائِنَ بِالأسبَابِ وَالأَمَاكِنَ وَالأَحَايِينَ ، وَتَعلِيقُهُ المَعَارِفَ بِالوَسَائِط ، وَالقَضَايَا بِالحُجَجِ ، وَالأَحكَامَ بِالعِلَلِ ، وَالانتِقَامَ بِالجنَايَاتِ ، وَالمَثُوبَةَ بِالطَّاعَاتِ. وَأَخفَىٰ[4] الرِّضَىٰ وَالسخطَ اللَّذَينِ يُوجِبانِ الفَصلَ وَالوَصلَ[5]. وَيُظهِرَانِ الشَّقَاوَةَ وَالسَّعَادَةَ».

التلبيس الأول

شيخ الإسلام[6] حبيبنا[7]. ولكن الحق أحب إلينا منه. وكان شيخ الإسلام

(١) في ط : « وأما المعار فهو الشاهد... ».

(٢) في أ ب غ : « ما يحمل ».

(٣) في جميع النسخ وط : « ومنه ».

(٤) في متن المنازل ١٠٦ : « فأخفىٰ ».

(٥) في متن المنازل ١٠٦ : « الوصل والفصل ».

(٦) الهروي.

(٧) في حـ : « حبيب إلينا ».

ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يقول: عمله خير من علمه[1]. وصدق رحمه الله. فسيرته بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد أهل البدع لا يشق له فيها غبار. وله المقامات المشهورة في نصرة الله ورسوله. وأبى الله أن يكسو ثوب العصمة لغير الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى ﷺ. وأخطأ ـ رحمه الله ـ في هذا الباب لفظاً ومعنى.

تخطئة تسمية الهروي للتلبيس

أما اللفظ: فتسميته فعل الله، الذي هو حق وصواب وحكمة ورحمة. وحكمه الذي هو عدل وإحسان، وأمره الذي هو دينه وشرعه «تلبيساً» فمعاذ الله. ثم معاذ الله من هذه التسمية. ومعاذ الله من الرضى بها، والإقرار عليها، والذب عنها، والانتصار لها. ونحن نشهد بالله أن هذا تلبيس على شيخ الإسلام. فالتلبيس وقع عليه. ولا نقول: وقع منه. ولكنه صادق لُبِّس عليه. ولعل متعصبا له يقول: أنتم لا تفهمون[2] كلامه. فنحن نبين مراده على وجهه إن شاء الله. ثم نتبع ذلك بما له وعليه.

فقوله: «أَوَّلُهَا: تَلبِيسُ الحَقِّ بِالكَونِ عَلَى أَهلِ التَّفرِقَةِ» «الحق» ههنا المراد به الرب تعالى، و «الكون» اسم لكل ما سواه، و «أهل التفرقة» ضد أهل الجمع. وسيأتي معنى «الجمع» عنده بعد هذا إن شاء الله. فأهل التفرقة الذين لم يصلوا إلى مقام الجمع. فأهل التفرقة عنده: لُبِّس عليهم الحق

(١) انظر نحوه في تعليقه على فتوح الغيب للجيلاني ضمن مجموع الفتاوى ١٠/ ٤٩٨.

(٢) في ج: «لا تفقهون».

بالباطل. فإنهم لُبس عليهم الحق بالكون وهو باطل[1]، وكل شيء ما خلا الله باطل؛ وأهل التفرقة عنده: هم الذين غلب عليهم النظر إلىٰ الأسباب حتىٰ غفلوا عن المسبِّب، ووقفوا معها دونه [٣٩٤/ أ]. و«التلبيس» فعل من أفعال الرب تعالىٰ. وهو سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء. ولذلك استدل علىٰ هذا المعنىٰ بالآية. وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ [الأنعام: ٩] ليعرفك أن هذا الفعل[2] لايمتنع[3] نسبته إلىٰ الله كما لا تمتنع[3] نسبة الإضلال إليه.

التلبيس عند الصوفية

ووجه هذا التلبيس: أنه – سبحانه – أضاف الأفعال الصادرة عن محض قدرته ومشيئته إلىٰ أسباب وأزمنة وأمكنة. فلبّس الحق سبحانه علىٰ أهل التفرقة حيث علق الكوائن – وهي الأفعال – بالأسباب. فنسبها أهل التفرقة إلىٰ أسبابها، وعموا عن رؤية الحق سبحانه؛ ففي الحقيقة لا فعل إلا لله، وأهل التفرقة يجهلون ذلك؛ ويقولون: فعل فلان، وفعل الماء، وفعل الهواء، وفعلت النار؛ وكذلك تعليقه سبحانه المعارف بالوسائط. وهي الأدلة السمعية والعقلية والفطرية، وتعليقه المسموعات والمبصرات والملموسات بآلاتها وحواسها، من السمع والبصر والشم والذوق واللمس. فهو سبحانه الخالق

---

(١) في أ ب غ حـ ط: «الباطل».

(٢) في ج: «الفعال».

(٣) في ط: «لا تمنع».

لتلك الإدراكات مقارنة لهذه الحواس. وعندها[1]، لا بها، ولا بقوىٰ مودعة فيها. وهو سبحانه قادر علىٰ خلق هذه المعارف بغير هذه الوسائط. فحجب أهل التفرقة. بهذه الوسائط عن الفعال[2] سبحانه حقيقة، الذي لا فعل في الحقيقة إلا له. فكأنه لبس علىٰ أهل التفرقة - أي أضلهم - بشهودهم الأسباب، وغيبتهم بها عنه.

وكذلك القضايا - وهي الوقائع بين العباد - علقها بالحجج الموجبة لها. فكل قضاء وحكم لابد له من حجة يستند إليها فيحجب صاحب التفرقة بتلك الحجة عن المصدر الأول الذي منه ابتداء كل شيء ويقف مع الحجة. ولا ينظر إلىٰ من حكم بها، وجعلها[3] مظهراً لنفوذ حكمه وقضائه.

وكذلك تعليقه الأحكام بالعلل - وهي المعاني والمناسبات، والحكم والمصالح - التي لأجلها[4] ثبتت الأحكام. وهو سبحانه واضع تلك المعاني، ومضيف الأحكام إليها. وإنما هي في الحقيقة مضافة إليه سبحانه.

وكذلك ترتيبه الانتقام علىٰ الجنايات، وربطه الثواب بالطاعات: كل ذلك مضاف إليه سبحانه وحده. لا إلىٰ الجنايات. ولا إلىٰ الطاعات. فإضافة ذلك

---

(١) في حـ غ: «عندها».

(٢) في أ غ حـ ط: «فهذه الوسائط عن إله قادر..».

(٣) في ج: «وجعل مظهر التعوذ حكمه».

(٤) في أ ب غ حـ ط: «من أجلها».

إليها تلبيس علىٰ أهل التفرقة. وموضع التلبيس في ذلك كله : أن أهل التفرقة يظنون أنه لولا تلك الوسائط لما وجدت معرفة ، ولا وقعت قضية. ولا حكم ولا ثواب ، ولا عقاب ولا انتقام. وهذا تلبيس عليهم. فإن هذه الأمور إنما أوجبها محض مشيئة الله الذي ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن. فانطوىٰ حكم تلك الوسائط والأسباب والعلل في بساط المشيئة الأزلية ، واضمحلت في عين الحكم الأزلي. وصارت من جملة الكائنات التي هي منفعلة لا فاعلة. ومطيعة لا مطاعة ، ومأمورة لا آمرة وخلق من خلقه ، لا واسطة بينه وبين خلقه. فهي به لا بهم ، ولهذا عاذ العارفون به منه وهربوا منه إليه ، والتجأوا منه إليه ، وفروا منه إليه ، وتوكلوا به عليه ، وخافوه بما منه لا من غيره. فشهدوا أوليته في كل شيء. وتفرده بالصنع وأنه ما ثم ما يوجب شيئاً[1] من الأشياء إلا مشيئته [٣٩٤/ ب] وحده. فمشيئته هي السبب في الحقيقة وما يُشاهد ويعلم من الأسباب فمحلٌ ومجرىٰ لنفوذ المشيئة. لا أنه مؤثر وفاعل. فالوسائط لابد أن تنتهي إلىٰ أول ، لامتناع التسلسل. ولهذا قال النبي ﷺ : «**فمن أعدىٰ الأول؟**»[2] والله سبحانه قدر المقادير. وكتب الآثار والأعمال ، والشقاوة

---

(١) شيئاً : ساقطة من أ ب غ حـ ط.

(٢) حديث أبي هريرة ـ رضي الله ـ عنه أن رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ قال : « **لا عدوىٰ ولا صفر ولا هامة فقال أعرابي : يا رسول الله : فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء ، فيأتي البعير الأجرب فيدخل بينها فيجربها ؟ فقال : فمن أعدىٰ الأولىٰ** ».

والسعادة ، والثواب والعقاب. حيث لا واسطة هناك ولا سبب ولا علة. فأهل التفرقة وقفوا مع الوسائط ، وأهل الجمع نفذ بصرهم من الوسائط والأسباب إلىٰ من أقامها وربط بها أحكامها[١].

مناقشة ابن القيم للهروي

قوله : «**وَأَخْفَىٰ الرِّضَىٰ وَالسُّخطَ الَّذينِ يوُجِبَانِ**[٢] **الوَصلَ وَالفَصلَ**» يعني : أنه سبحانه أخفىٰ عن عباده ما سبق لهم عنده من سخطه علىٰ من سخط عليه ، ورضاه عمن رضىٰ عنه ، الموجبَين لوصل من وصله ، وقطع من قطعه.

ومراده : أن هذا هو[٣] السبب الصحيح في نفس الأمر. وهو رضاه وسخطه. وإنما لبس سبحانه علىٰ أهل التفرقة الأمر بما ذكره من الجنايات والطاعات ، والعلل والحجج. ولا سبب في الحقيقة إلا رضاه وسخطه ، وذلك لا علة له ؛ فالرضىٰ : هو الذي أوجب المثوبة لا الطاعة ؛ والسخط : هو الذي أوجب العقوبة لا المعصية ؛ والمشيئة : هي التي أوجبت الحكم لا الوسائط. فأخفىٰ الرب سبحانه ذلك عن خلقه ، وأظهر لهم أسبابا أُخر علّقوا بها الأحكام ، وذلك تلبيس من الحق عليهم ؛ فأهل التفرقة وقفوا مع هذا التلبيس ، وأهل

أخرجه البخاري في الطب ١٠/ ١٧١ (ح٥٧١٧).

ومسلم في السلام ٤/ ١٧٤٢ (ح٢٢٢٠) ، وأحمد ٢/ ٢٦٧ ، ٣٢٧ ، ٤٣٤.

(١) هذا تقرير ابن القيم لمعنىٰ كلام الهروي وسيناقشه بعد ذلك ، وهو كما ترىٰ عين مذهب نفاة الحكم والعلل والأسباب من الجبرية وغيرهم.

(٢) في أ ب غ حـ ط : « هما موضع ».

(٣) في جميع النسخ وط : « مع ».

الجمع صعدوا عنه وجاوزوه إلىٰ مصدر الأشياء كلها، وموجدها بمشيئته فقط.

وبالغ الشيخ في ذلك حتىٰ جعل الرضىٰ والسخط يظهران السعادة والشقاوة، ولم يجعل الرضىٰ والسخط مؤثرين فيهما. وذلك لأن السعادة والشقاوة سبقت عنده سبقاً محضاً مستنداً إلىٰ محض المشيئة لا علة لهما، والرضىٰ والسخط أظهرا ما سبق به التقدير من السعادة والشقاوة، فهذا أحسن ما يقال في شرح كلامه وتقريره، وحمله علىٰ أحسن الوجوه وأجملها.

فأما ما فيه من التوحيد وانتهاء الأمور إلىٰ مشيئة الرب جل جلاله، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن: فذلك عقد نظام الإيمان، ومع ذلك فلا يكفي وحده. إذ غايته[1]: تحقيق توحيد الربوبية الذي لم يكن[2] ينكره عباد الأصنام، وإنما الشأن في أمر آخر وراءه[3] هذا بابه، والمدخل إليه، والدليل عليه. ومنه يوصل إليه. وهو التوحيد الذي دعت إليه الرسل، ونزلت به الكتب، وعليه الثواب والعقاب، والشرائع كلها تفاصيله وحقوقه. وهو توحيد الإلهية والعبادة، وهو الذي لا سعادة للنفوس إلا بالقيام به -علماً وعملاً، وحالاً- وهو أن يكون الله وحده أحب إلىٰ العبد[4] من كل ما سواه، وأخوف عنده من

---

(١) في ج: «إذ غاية».

(٢) في أ ب غ حـ ط: «لا ينكره» وفي ج: «لم ينكره».

(٣) في أ ب غ حـ ط: «وراء هذا».

(٤) في ج: «للعبد».

كل ما سواه. وأرجىٰ له من كل ما سواه؛ فيعبده بمعاني الحب والخوف والرجاء: بما يحبه هو ويرضاه. وهو ما شرعه علىٰ لسان رسوله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ، لا بما يريد العبد ويهواه؛ وتلخيص[1] ذلك في كلمتين «إياك أريد بما تريد» فالأولىٰ: توحيد وإخلاص. والثانية [٣٩٥/ أ]: اتباع للسنة وتحكيم للأمر.

والمقصود: أن ما أشار إليه في هذا الباب غايته تقرير توحيد الأفعال، وهو توحيد الربوبية.

وأما جعله ما نصبه[2] من الأسباب في خلقه وأمره، وأحكامه، وثوابه، وعقابه تلبيساً. فتلبيس من النفس عليه ـ رحمه الله ـ. وليس ذلك – عند العارفين بالله ورسله وأسمائه وصفاته – من التلبيس في شيء. وإنما ذلك مظهر أسمائه وصفاته، وحكمته، ونعمته، وقدرته وعزته. إذ ظهور هذه الصفات والأسماء. تستلزم محالاً ومتعلقات[3] تتعلق بها. وتظهر فيها آثارها. وهذا أمر ضروري للصفات والأسماء. إذ العلم لابد له من معلوم. وصفة الخالقية، والرازقية. تستلزم وجود مخلوق ومرزوق. وكذلك صفة الرحمة، والإحسان، والحلم[4]،

---

(١) في ج: «وتخليص».

(٢) في ج: «ما يسببه».

(٣) في أ ب غ حـ ط: «وتعلقات».

(٤) في ج: «والحكم».

والعفو، والمغفرة، والتجاوز. تستلزم محالاً تتعلق بها، وتظهر فيها آثارها. فالأسباب والوسائط. مظاهر الخلق والأمر؛ فكيف[1] يكون تعليق الأحكام، والثواب، والعقاب بها تلبيساً؟ وهل ذلك إلا حكمة بالغة، وآيات ظاهرة، وشواهد ناطقة بربوبية منشئها. وكماله، وثبوت أسمائه وصفاته؟ فإن الكون كما هو محل الخلق والأمر، ومظهر الأسماء والصفات فهو بجميع ما فيه شواهد وأدلة وآيات. دعا الله سبحانه عباده إلىٰ النظر فيها، والاستدلال بها علىٰ وجود الخالق، والاعتبار بما تضمنته من الحكم والمصالح والمنافع علىٰ علمه وحكمته ورحمته وإحسانه، [وبما تضمنته من العقوبات علىٰ عدله. وأنه يغضب ويسخط، ويكره ويمقت][2]. وبما تضمنته من المثوبات والإكرام علىٰ أنه يحب. ويرضىٰ ويفرح. فالكون - بجملة ما فيه - آيات وشواهد وأدلة. لم يخلق منها شيئاً تلبيساً، ولا وسّطه[3] عبثاً. ولا خلقه سدىٰ.

فالأسباب والوسائط والعلل محل أفكار[4] المتفكرين، واعتبار الناظرين، ومعارف المستدلين: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥] وكم في القرآن من الحث علىٰ النظر والاعتبار بها، والتفكر فيها، وذم من أعرض

---

(١) في ط تقديم وتأخير يغير المعنىٰ هكذا: « تستلزم فكيف يكون تعليق الأحكام... وهل ذلك محال تتعلق بها... مظهر الخلق والأمر إلا حكمة بالغة... ».

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من أ ب غ حـ.

(٣) في أ حـ ج: « ولا واسطة ».

(٤) في أ ب غ حـ ط: « اذكار ».

عنها، والإخبار بأن النظر فيها والاستدلال : يوجب العلم والمعرفة بصدق رسله ؟ فهي[1] آيات كونية مشاهدة تصدق الآيات القرآنية.

فما علق بها آثارها سدىٰ. ولا رتب عليها مقتضياتها[2] وأحكامها باطلا. ولاجعل توسيطها تلبيساً ألبتة. بل ذلك موجَب كماله وكمال نعوته وصفاته. وبها عُرفت ربوبيته وإلهيته ، وملكه وصفاته وأسماؤه.

هذا ولم يخلقها سبحانه حاجة منه إليها ، ولا توقفاً لكماله المقدس عليها. فلم يتكثّرْ بها من قلة. ولم يتعزّزْ بها من ذلة ؛ بل اقتضىٰ كماله : أن يفعل بما يشاء[3] ، ويأمر ويتصرف ويدبر كما يشاء ، وأن يحُمد ويُعرف ، ويذكر ويعبد. ويعرف الخلق صفات كماله ونعوت جلاله. ولذلك خلق خلقاً يعصونه ويخالفون أمره ، لتعرف ملائكته ، وأنبياؤه ، ورسله ، وأولياؤه : كمالَ مغفرته ، وعفوه ، وحلمه وإمهاله. ثم أقبل بقلوب من تاب[4] منهم إليه ، فظهر كرمه في قبول [٣٩٥/ ب] توبته ، وبره ولطفه في العود عليه[5] بعد الإعراض عنه ، كما قال النبي صلىٰ الله عليه وسلم : «**لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم**

---

(١) في أ ب غ حـ ط : « فهو ».

(٢) في أ ب غ حـ : « مقتضاها ».

(٣)« بما يشاء » سقط من أ ب غ حـ ط.

(٤) في جميع النسخ وط : «من شاء».

(٥) في ج : « إليه ».

يذنبون ثم يستغفرون فيغفر لهم»[١] فلمن كانت تكون مغفرته[٢] لو لم يخلق الأسباب التي يغفر عنها ويغفر بها[٣] ؟ والعبد الذي له يغفر ؟ فخلْقُ العبد المغفور له ، وتقدير الذنب الذي يُغفر. والتوبة التي يغفر بها : هو نفس مقتضىٰ العزة والحكمة. وموجَب الأسماء الحسنىٰ ، والصفات العلا ليس من التلبيس في شيء. فتعليق الكوائن بالأسباب كتعليق الثواب والعقاب بالأسباب. ولهذا سوىٰ صاحب المنازل بين الأمرين. وهو محض الحكمة وموجَب الكمال الإلهي. ومقتضىٰ الحمد التام ، ومظهر صفة العزة ، والقدرة والملك. والشرائع كلها - من أولها إلىٰ آخرها - مبنية علىٰ تعليق الأحكام بالعلل ، والقضايا بالحجج ، والثواب بالطاعة ، والعقوبات بالجرائم. فهل يقال : إن الشرائع كلها تلبيس. بأي معنىٰ فسر التلبيس[٤].

---

(١) رواه مسلم من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - في كتاب التوبة ٤/ ٢١٠٦ (ح٢٧٤٩) ومن حديث أبي أيوب (ح٢٧٤٨). وأحمد ٢/ ٣٠٩ عن أبي هريرة ، وابن أبي شيبة ٧/ ٦٠ ، والطبراني في الكبير ٤/ ١٥٦من حديث أبي أيوب. وفي ١٢/ ١٧٢ ، والأوسط ٣/ ٣١ من حديث ابن عباس ، والشهاب في مسنده ٢/ ٣٢١ من حديث عمر بن الخطاب.

(٢) في ج : « معرفته ».

(٣) في أ ب غ حـ ج ط : « يعفو عنها ويغفرها ».

(٤) بل ذلك أقرب إلىٰ قول الفلاسفة وبعض الطوائف من المتكلمين القائلين بالتخييل ، وأن الرسل قصدت التخييل علىٰ العامة لحفظ الحقوق ورعاية الآداب. انظر في ذلك : درء التعارض لشيخ الإسلام ٥/ ٢١، ٢٥، ٣٨٠ ، والفتاوىٰ ٤/ ٦٧، ٩٨ ، ٩٩، ٢٦٢، ١٦/ ٤٤١. وعلق - رحمه الله - في ٨/ ٢٣٠ ، ٢٣١ ، و١٤/ ٣٥٨ علىٰ كلام الهروي مبيناً موقفه من

ولعمر الله. لقد كان في غنية عن هذا الباب ، وعن هذه التسمية. ولقد أفسد الكتاب بذلك.

هذا ولا يجهل[1] محل الرجل من العلم والسنة ، وطريق السلوك ، وآفاته[2] وعلله ؛ ولكن قصده تجريد توحيد الأفعال والربوبية قاده إلىٰ ذلك. وانضم إليه اعتقاده أن الفناء في هذا التوحيد هو غاية السلوك ، ونهاية العارفين. وساعده اعتقاد كثير من المنتسبين إلىٰ السنة. الرادين علىٰ القدرية في الأسباب : أنه لا تأثير لها ألبتة. ولا فيها قوىٰ ، ولا يفعل الله شيئاً بشيء ولا شيئاً لشيء. فينكرون أن يكون في أفعاله باء تسبيب[3]. أو لام تعليل. وما جاء من ذلك حملوا الباء فيه علىٰ المصاحبة ، واللام فيه علىٰ لام العاقبة. وقالوا : يفعل الله الإحراق والإغراق والإزهاق[4] عند ملاقاة النار ، والماء والحديد ، لا بها. ولا بقوىٰ فيها. ولا فرق - في نفس الأمر - بينها وبين الهواء والتراب

الأسباب : «... كأبي إسماعيل الأنصاري صاحب ذم الكلام فإنه من المبالغين في ذم الجهمية في نفس الصفات... وهو مع هذا في مسألة إرادة الكائنات وخلق الأفعال أبلغ من الأشعرية لا يثبت سبباً ولا حكمه بل يقول : إن مشاهدة العارف الحكم لا يبقىٰ له استحسان ولا استقباح سيئة والحكم عنده هو المشيئة... ».

(١) في ج : « ولا نجهل ».

(٢) في ط : « وآفته ».

(٣) في ط : « سببية ».

(٤)« والإزهاق » : ساقطة من أ ب غ حـ.

والخشب. وانضم إلىٰ ذلك أن العبد ليس بفاعل أصلا. وإنما هو منفعل محض. ومحل لجريان تصاريف الأحكام عليه، وأن الفاعل فيه سواه، والمحرك له غيره[1]. وإذا قيل: إنه فاعل أو متحرك. فهو تلبيس.

فهذه الأصول: أوجبت هذا التلبيس علىٰ نفاة الحكم والأسباب. وقابلهم آخرون. فمزقوا لحومهم كل ممزق، وفروا أديمهم. وقالوا: عطلتم الشرائع، والثواب، والعقاب. وأبطلتم حقيقة الأمر والنهي. فإن مبنىٰ[2] ذلك علىٰ أن العباد فاعلون حقيقة. وأن أفعالهم منسوبة إليهم علىٰ الحقيقة. وأن قُدَرَهم وإرادتهم ودواعيهم مؤثرة في أفعالهم، وأفعالهم واقعة بحسب دواعيهم وإراداتهم. وعلىٰ ذلك قامت الشرائع والنبوات، والثواب، والعقاب، والحدود، والزواجر. فطرة الله التي فطر الناس عليها بل[3] والحيوان، وسويتم بين ما فرق الله بينه. فإن الله سبحانه ما سوىٰ بين حركة المختار وحركة من حرك[4] قسراً بغير إرادة منه ولا سوىٰ بين حركات الأشجار، وحركات ابن آدم. ولا جعل الله سبحانه [٣٩٦/ أ] أفعال عباده وطاعاتهم ومعاصيهم أفعالاً

---

(١) وهذا قول الأشاعرة وطوائف من المتكلمين المنتسبين إلىٰ الأئمة وقد ناقشهم ابن القيم كثيراً في شفاء العليل ٣١٩-٤١٧، وانظر مجموعة الرسائل والمسائل لشيخ الإسلام ٤/ ٢٩٨، ٣١٦، ٣٢٧ - ٣٣١.

(٢) في ج «بناء ذلك».

(٣) «بل» ساقطة من أ ب غ حـ ط.

(٤) في أ ب غ حـ ج ط: «تحرك».

له بل نسبها إليهم حقيقة. وأخبر: أنه هو الذي جعلهم فاعلين. كما قال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ [القصص: ٤١] وقال سادات العارفين به: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] وقال إبراهيم خليله: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ﴾ [إبراهيم: ٤٠] فهو الذي جعل العبد كذلك. والعبد هو الذي صلىٰ وصام وأسلم. وهو الفاعل حقيقة. بجعل الله له فاعلاً. وهو السائر بتسيير(١) الله له. كما قال تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [يونس: ٢٢] فهذا فعله. والسير فعلهم، والإقامة فعله. والقيام فعلهم. والإنطاق فعله. والنطق فعلهم. فكيف تُجعل نسبة الأفعال إلىٰ محالها القائمة بها، وأسبابها المظهرة لها: تلبيساً؟

ومعلوم: أن طيَّ بساطِ الأسبابِ والعللِ: تعطيلٌ للأمر والنهي والشرائع والحكم. وأما الوقوف مع الأسباب، واعتقاد تأثيرها: فلا يعلم من أتباع الرسل من قال: إنها مستقلة بأنفسها، حتىٰ يحتاج إلىٰ نفي هذا المذهب. وإنما قالت طائفة من الناس - وهم القدرية -: إن أفعال الحيوان خاصة: غير مخلوقة لله، ولا واقعة بمشيئته. وهؤلاء هم الذين أطبق الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام علىٰ ذمهم وتبديعهم وتضليلهم. وبيَّن أئمة السنة: أنهم أشباه

(١) في ط: «بتيسير».

المجوس، وأنهم مخالفون للعقول والفطر ونصوص الوحي. فالتلبيس في الحقيقة حصل لهؤلاء، ولمنكري الأسباب والقوىٰ والطبائع والحكم. ولبَّس علىٰ الفريقين الحق بالباطل.

والحق - الذي بعث به الله رسله، وأنزل به كتبه، وفطر عليه عباده، وأودعه في عقولهم - : بين مذهب هؤلاء وهؤلاء. فالهدىٰ بين الضلالتين. والاستقامة بين الانحرافين.

والمقصود: أن القرآن - بل وسائر كتب الله - تضمنت تعليق الكوائن بالأسباب والأماكن والأحايين، وتعليق المعارف بالوسائط، والقضايا بالحجج والأحكام بالعلل، والانتقام بالجنايات، والمثوبات بالطاعات. فإن كان هذا تلبيساً عاد الوحي والشرع والكتب الإلهية تلبيساً.

نعم. التلبيس علىٰ من ظن أن ذلك التعليق علىٰ وجه الاستقلال. بقطع[1] النظر عن مسبب الأسباب، وناصب الحكم والعلل. فإن[2] كان مراده: أنه لبس الأمر علىٰ هؤلاء[3]، ولم يهتدوا إلىٰ الصواب. فأبعد الله من ينتصر لهم،

---

(١) في ج: «يقطع».

(٢) في أ ب غ حـ: «فإذا».

(٣) يعني نفاة القدر من القدرية المعتزلة ونحوهم الذين ينفون القدر ويرون أن العبد فاعل مختار مستقل بالتأثير، وأن أفعاله لا يتعلق بها قدر ولا خلق... وبالتالي فالأسباب عندهم مؤثرة علىٰ وجه الاستقلال.

ويذب عنهم. فإنهم أضل من الأنعام. وإن كان المراد: أن[1] من أثبت الأسباب والحكم والعلل، وعلق بها ما علقه الله بها من الحكم والشرع، وأنزلها بالمحل الذي أنزلها الله به، ووضعها حيث وضعها - فقد لبس عليه. فنحن ندين الله بذلك. وإن سمي تلبيسا. كما ندين لله بإثبات القدر، وإن سمي جبراً[2]. وندين بإثبات الصفات وحقائق الأسماء، وإن سمي تجسيما[3]. وندين بإثبات علو الله علىٰ عرشه فوق سماواته، وإن سمي تحيزاً وجهة[4]. وندين

(١) «أن» ساقطة من أ ب غ حـ ط.

(٢) الجبر: هو اعتقاد الجبرية وهم: طائفة من الجهمية يعتقدون أن العبد لا قدرة له ولا اختيار، وأن الله هو الفاعل في الحقيقة والعبد مجبر علىٰ الفعل لا إرادة له. والقدرية النفاة يسمون من يثبت القدر جبرياً.

انظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ٤٢ للإمام أبي الفضل السكسكي، وإيثار الحق علىٰ الخلق لأبي عبدالله محمد بن المرتضىٰ اليماني ٢٩٠.

(٣) التجسيم: هو إثبات الجسم لله؛ وجميع نفاة الصفات من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم نزهو الله - بزعمهم - عن الصفات لئلا يستلزم إثباتها إثبات الجسم؛ لأن كل من اتصف بصفة فهو جسم.

ولهذا فهم يسمون أهل السنة المثبتين لحقائق الأسماء والصفات مجسمة والإثبات تجسيماً، وهي شبهة منقوضة نقلاً وعقلاً وحساً.

انظر: الرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ١١٩ وما بعدها، ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٢٧- ١٣٠ و ٤/ ١٣٧-١٤١.

(٤) التحيز: كون الشيء منحازاً في مكان. والجهة: إحدىٰ الجهات الست المعروفة، والنفاة يرون أن إثبات العلو والاستواء لله تعالىٰ يستلزم منه أنه تحويه الأمكنة وتحده الجهات فيرمون

بإثبات وجهه الأعلىٰ ، ويديه المبسوطتين ، وإن سمي تركيبا[1]. وندين بحب أصحاب رسول الله ﷺ جميعهم وموالاتهم[2] ، وإن سمي نصبا[3]. وندين بأنه مكلم متكلم حقيقة كلاماً يسمعه [٣٩٦/ ب] من خاطبه. وأنه يرىٰ بالأبصار عياناً حقيقة يوم لقائه. وإن سمي ذلك تشبيها[4].

أهل السنة بذلك. وأهل السنة يفصلون في ذلك فإن أريد بها جهة العلو وأن الله مستو علىٰ عرشه بائن من خلقه فالجهة بهذا المعنىٰ ثابتة ؛ وإن كان المراد أنه في جهة السفل أو أن الجهة تحده وتحيط به فمعنىٰ باطل ، وليس هو مدلول نصوص العلو.

انظر : بيان تلبيس الجهمية ٢/ ١٠ ، ١٢ ، والرسالة التسعينية لشيخ الإسلام ١/ ١٨٧-٢٢٧ وقد رد فيه علىٰ النفاة من أربعة عشر وجهاً ، وانظر : الصواعق المرسلة لابن القيم ٣/ ٩٤٧.

(١) التركيب : في الأصل جعل الشيء علىٰ حالة وصورة معينة وهو مصدر ركّب الشيء : أي وضع بعضه علىٰ بعض قال تعالىٰ : ﴿في أي صورة ما شاء ركبك﴾ [الانفطار : ٨]. انظر : اللسان ١/ ٤٣٢ (ركب).

وعند النفاة أن الصفات ، لا تقوم إلا بجسم والجسم مركب من الوجود والماهية ومن الذات والصفات وأول من أطلق ذلك وجعلها وسيلة لإبطال الصفات ابن سينا ومن وافقه كالرازي وغيره. انظر : الصفدية لشيخ الإسلام ١/ ١٠٤ ، والصواعق المرسلة ٣/ ٩٤٤ - ٩٤٦.

(٢)« وموالاتهم » ساقطة من أ ب غ حـ ط.

(٣) النصب: البغض. والناصبة قوم يبغضون علياً ـ رضي الله عنه ـ وأصحابه وقد ناصبوهم العداء ، وهم علىٰ النقيض من الرافضة ، وعند الرافضة ، لا يجتمع حب علي وحب الصحابة لهذا فمن يحب الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ويترضىٰ عنهم تسميه الرافضة ناصبياً.

انظر : منهاج السنة ١/ ١١٥ ، والرسالة التسعينية ٢/ ٥٤٩.

(٤) التشبيه : هو القول بأن إثبات الصفات يستلزم منه تشبيه الخالق بالمخلوق ، والمشبهة إحدىٰ فرق الضلال من أتباع هشام بن الحكم الرافضي ، وهشام الجواليقي ، وداود الجواربي الذين

ويالله العجب ! أليست الكوائن كلها متعلقة بالأسباب ؟ أوليس الرب تعالىٰ - كل وقت - يسوق المقادير إلىٰ المواقيت التي وقتها لها ، ويظهرها بأسبابها التي سببها لها ، ويخصها بمحالها من الأعيان والأمكنة والأزمنة التي عينها لها ؟ أوليس قد قدر المقادير. وسبّب الأسباب التي تظهر بها. ووقّت المواقيت التي تنتهي إليها ، ونصب العلل التي توجد لأجلها. وجعل للأسباب أسباباً أخر تعارضها وتدافعها ؟ فهذه تقتضي آثارها. وهذه تمنعها اقتضاءها ، وتطلب ضد ما تطلبه تلك.

أوليس قد رتب الخلق والأمر علىٰ ذلك ، وجعله محل الامتحان والابتلاء والعبودية ؟ أوليس عمارة[1] الدارين - أعني الجنة والنار - بالأسباب والعلل والحكم ؟ ولا حاجة بنا أن نقول : وهو خلق الأسباب ونصب العلل. فإن ذكر هذا من باب بيان الواضحات التي لا يجهلها إلا أجهل خلق الله تعالىٰ ، وأقلهم نصيباً من الإيمان والمعرفة.

أوليس القرآن - من أوله إلىٰ آخره - قد عُلّقت أخباره وقصصه عن الأنبياء وأممهم ، وأوامره ونواهيه وزواجره ، وثوابه وعقابه : بالأسباب ، والحكم

شبهوا صفات الخالق بالمخلوق... ولهذا فإن نفاة الصفات أشهر مسالكهم في النفي الفرار من التشبيه ؛ ولأجله رموا كل مثبت للصفات بأنه مشبه.

انظر : الفرق بين الفرق ص٢٢٥-٢٢٨ ، وقانون التأويل لابن العربي ٣٥٠.

(١) في ج : « عماد ».

والعلل ؟ وعُلقت فيه المعارف بالوسائط ، والقضايا بالحجج ، والعقوبات والمثوبات بالجنايات والطاعات ؟.

أوَليس ذلك مقتضىٰ الرسالة ، وموجَب المُلْك الحق ، والحكمة البالغة ؟ نعم. مرجع ذلك كله إلىٰ المشيئة الإلهية المقرونة بالحكمة والرحمة والعدل ، والمصلحة والإحسان ، ووضع الأشياء في مواضعها ، وتنزيلها منازلها. وهو سبحانه الذي جعل لها تلك المواضع والمنازل ، والصفات والمقادير. فلا تلبيس هناك بوجه. وإنما التلبيس في إخراج الأسباب عن مواضعها وموضوعها وإلغائها. أو في إنزالها غير منزلها[1]. والغيبة بها عن مسببها وواضعها. وبالله التوفيق.

فصل

التلبيس الثاني تلبيس أهل الغيرة على الأوقات

قال « **وَالتَّلبِيسُ الثَّاني : تَلبِيسُ أَهلِ الغَيرَةِ عَلَىٰ الأَوقَاتِ بِإخفَائِهَا ، وَعَلَىٰ الكَرَامَاتِ بِكِتمَانِهَا** » .

إطلاق «التلبيس» علىٰ هذه الدرجة ليس[2] كإطلاقه علىٰ الدرجة الأولىٰ. فإن التلبيس في هذه الدرجة راجع إلىٰ فعل العبد. وفي الأولىٰ إلىٰ فعل الرب. ولهذا لما كان تسمية الدرجة الأولىٰ تلبيساً شنيعاً جداً. وطّأ له بقوله

(١) في أ ب غ حـ ط : « منزلتها ».

(٢) في جميع النسخ وط : « أولىٰ من إطلاقه علىٰ... ».

تعالىٰ : ﴿وَلَلَبَسۡنَا عَلَيۡهِم مَّا يَلۡبِسُونَ﴾ [الأنعام :٩] أي لا تستوحش من إطلاق ذلك علىٰ الله. فإنه قد أطلقه علىٰ نفسه. وقد عرفت ما فيه.

والمقصود : أن العبد يقوىٰ إخلاصه لله ، وصدقه ومعاملته له ، حتىٰ لا يحب أن يطلع أحد من الخلق علىٰ حاله مع الله ومقامه معه. فهو يخفي أحواله غيرة عليها من أن تشوبها شائبة الأغيار. وأنفاسه[1] خوفا عليها من المداخلة. وكان بعضهم إذا غلبه البكاء ، وعجز عن دفعه قال : لا إله إلا الله. ما أمر الزكام[2] ! فالصادق إذا غلب عليه الوجد والحال ، وهاج من قلبه لواعج الشوق : أخلد إلىٰ السكون ما أمكنه. فإن غلب : أظهر ألماً ووجعا ، يستر به حاله مع الله. كما أظهر إبراهيم الخليل ـ صلىٰ الله [٣٩٧/ أ] عليه وسلم ـ لقومه أنه سقيم. حين أراد أن يفارقهم. ويرجع بذلك الوارد وتلك الحال إلىٰ الآلهة الباطلة. فيجعلها جذاذا.

فالصادقون يعملون علىٰ[3] كتمان المعاني ، واجتناب الدعاوىٰ. فظواهرهم ظواهر الناس. وقلوبهم مع الحق تعالىٰ. لا تلتفت عنه يمنة ولا يسرة. فهم في واد ، والناس في واد.

---

(١) في ط زيادة : « ويخفىٰ ».

(٢) ينسب ذلك لأيوب السختياني ـ رحمه الله ـ الإمام الحافظ سيد العلماء من صغار التابعين ، مات بالبصرة عام ١٣١هـ. انظر : الحلية ٣/ ٦ ، ٧ ، والسير ٦/ ٢٠.

(٣) في أ ب غ حـ ط : « في ».

فقوله : « تَلبِيسُ أَهلِ الغَيرَةِ عَلَىٰ الأَوقَاتِ بِإِخفَائِهَا » يعني : أنهم يغارون علىٰ الأوقات التي عمرت لهم بالله ، وصفت لهم معه[1] أن يظهروها للناس. وإن اطلع غيرهم عليها من غير قصد منهم[2] لكشفها وإظهارها : لم يقدح ذلك في طريقهم[3] فلا يفزعون إلىٰ الجحد والإنكار ، وشكاية الحال. بل يسعهم الإمساك عن الإظهار والجحد.

قوله : « وَعَلَىٰ الكَرَامَاتِ بِكِتْمَانِهَا » يعني : أنهم يغارون علىٰ كراماتهم أن يعلم بها الناس. فهم يخفونها أبداً غيرة عليها ، إلا إذا كان في إظهارها مصلحة راجحة : من حجة أو حاجة ، فلا يظهرونها إلا لحجة علىٰ مبطل ، أو حاجة تقتضي إظهارها.

قوله : « وَالتَّلبِيسُ بِالمكَاسِبِ وَالأَسبَابِ. وَتَعلِيقُ الظَّاهِرِ[4] بِالشَّوَاهِدِ والمَكَاسِبِ تَلبِيسٌ عَلَىٰ العُيُونِ الكَلِيلَةِ وَالعُقُولِ العَلِيلَةِ» يعني : أن «التلبيس» المذكور إنما يكون علىٰ أهل[5] العيون الكليلة ، أي أهل الإحساس الضعيف ، و«العقول العليلة» هي المنحرفة التي لا تدرك الحق لمرض بها.

---

(١)« معه » ساقطة من جميع النسخ وط.

(٢) في أ ب غ حـ ط : « قصدهم ».

(٣) في ج : « طريقها ».

(٤) في أ ب غ حـ ج ط : « الظواهر ».

(٥)« أهل » ساقطة من أ ب غ حـ ط.

قوله : « مَعَ تصْحِيحِ التَّحقِيقِ عَقْداً وَسُلُوكاً وَمُعَايَنَةً » يعني : أن هذه الطائفة يلبسون علىٰ أهل العيون الكليلة أحوالهم وكراماتهم بسترهم لها عنهم. مع كونهم قائمين بالتحقيق اعتقاداً وسلوكا ومعاينة. فهم معتقدون للحق ، سالكون الطريق الموصلة إلىٰ المقصود ، أهل مراقبة وشهود.

قوله : «وَهَـذِهِ الطَّائِفَةُ : رَحمَةٌ مِنَ اللهِ عَلَىٰ أَهلِ التَّفرِقَةِ وَالأسبَابِ فِي مُلاَبَسَتِهِم». إنما كانوا رحمة من الله عليهم من وجهين. أحدهما : أنهم ذاكرون الله بين الغافلين. وفي وسطهم فيرحمهم[1] الله بهم. فإنهم القوم لا يشقىٰ بهم جليسهم. الثاني : أنهم لا يتركونهم في غفلاتهم. بل يقومون فيهم بالنصيحة لهم ، والأمر لهم بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعوة لهم إلىٰ الله. فَيُرحمون بهم. وينالون بهم سعادة الدنيا والآخرة. فهم يتصرفون مع الخلق بحكم العلم والشرع. وأحوالهم ومقاماتهم بينهم وبين الله خاصة.

التلبيس الثالث تلبيس أهل التمكين

قوله: «التَّلبِيسُ الثَّالِثُ: تَلبِيسُ أَهلِ التَّمكِينِ[2] عَلَىٰ العَالَمِ، تَرَحُّماً عَلَيهِمْ بِمُلاَبَسَةِ الأسبَابِ ، وَتَوسِيعاً[3] عَلَىٰ العَالَمِ ، لاَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم[4]. وَهَذِهِ دَرَجَةُ الأَنبِيَاءِ. ثُمَّ هِيَ لِلأَئِمَّةِ الرَّبَّانِيِّينَ ، الصَّادِرِينَ عَن وَادِي الجَمعِ ، المُشِيرِينَ عَن عَينِهِ».

(١) في أ ب غ حـ ط ك « يرحمهم ».

(٢) في متن المنازل ص١٠٧ : « التمكن ».

(٣) في المتن ١٠٧ : « توسيعاً » وفي ط : « وتوسعاً ».

(٤) في أ غ حـ ط : « لا علىٰ أهل الإيمان » وفي المتن ١٠٧ : « لا لأنفسهم ».

هذا أيضاً من النمط الأول، مما يُنكر لفظه وإطلاقه غاية الإنكار. ويجب علىٰ أهل الإيمان هجر[١] هذا اللفظ القبيح، وإطلاقه في حق الأنبياء. وكيف تسع[٢] مسامع المؤمن أن الأنبياء لبّسوا علىٰ الناس بأي اعتبار كان؟ سبحانك هذا بهتان عظيم! بل الرسل -صلوات الله وسلامه عليهم- كشفوا عن الناس التلبيس الذي لبسوه علىٰ أنفسهم. ولبسه عليهم طواغيتهم. وجاءوا بالبيان والبرهان[٣].

وكان الناس في لبس عظيم فجاءوا بالبيان فأظهروه [٣٩٧/ ب]

وكان الناس في جهل شديد[٤] فجاءوا باليقين فأذهبوه

وكان الناس في لبس عظيم فجاءوا بالرشاد فأبطلوه[٥]

والمصنف - رحمه الله - من أثبت الناس قدماً في مقام الإيمان بالرسل وتعظيمهم، وتعظيم ما جاءوا به، ولكن لُبّس عليه في ذلك ما لبس علىٰ غيره. والله يغفر لنا وله. ويجمع بيننا وبينه في دار كرامته. وقد صرح بأن أهل التمكين هم الأنبياء والأئمة بعدهم[٦]. وجعل هذه الدرجة من التلبيس لهم. ثم فسرها بأنها تلبيس ترحم، وتوسيع علىٰ العالم. ومقصوده: أنهم يأمرونهم

---

(١) في جميع النسخ وط: «محو».

(٢) في جميع النسخ وط: «تتسع».

(٣) في ط زيادة: «وشياطينهم».

(٤) في أ ب غ حـ ط: «عظيم».

(٥) لم أجدها.

(٦) في أ ب غ حـ: «بمدحهم».

بتعاطي الأسباب رحمة لهم ، وتوسيعاً عليهم. مع علمهم بأنها لا أثر لها في خلق ولا رزق ، ولا نفع ولا ضر ، ولا عطاء ولا منع. بل الله وحده هو الخالق الرازق ، الضار النافع ، المعطي المانع. لكن لما علموا عجز الناس عن إدراك ذلك والتحقق به : لبسوا عليهم. وأمروهم[1] بالأسباب ، رحمة بهم وتوسيعاً عليهم.

فهذه الدرجة تتضمن الرجوع إلىٰ الأسباب رحمةً وتوسيعاً ، مع الانقطاع عن[2] الالتفات إليها ، والوقوف معها تجريداً وتوحيداً.

قوله : «لاَ لأَنْفُسِهِم» يعني : أن أمرهم بالأسباب إحسانٌ إليهم ، وتوسيعٌ عليهم. لا لحظ الآمر، وجر النفع إلىٰ نفسه؛ بل لقصد[3] الإحسان إلىٰ الخلق ، وحصول النفع لهم. وهذا قريب. مع أن فيه ما فيه لمن تأمله[4]. فإن من أمر غيره

---

(١) في جميع النسخ وط : « وستروهم ».

(٢) في ج : « إن ».

(٣) في أ ب غ حـ ج : « القصد ».

(٤) إذاً لا وجه لقربه وقد تقدم قوله ـ رحمه الله ـ : أن ذلك مما ينكر لفظه وإطلاقه غاية الإنكار ويجب هجر هذا اللفظ ومحوه ومنع إطلاقه في حق الأنبياء.

ومن وجوه مفاسد هذا الكلام :

١ – مشابهته لقول الفلاسفة القائلين بقدرة الأنبياء ، وقوتهم في التخيل والتخييل لإصلاح العامة بالأوامر والنواهي.

٢ – نسبة الإحسان والنفع إلىٰ هؤلاء ، حيث أحسنوا إلىٰ الخلق بمباشرة الأسباب ، وتعاطيها مع أن ذلك أمر فطري مركوز في الفطر والغرائز لا يستغنىٰ عنه مخلوق.

بمصلحته[1] وقصد نفعه : فبنفسه بدأ[2]. ولها نفع أولاً. ومصلحتها حصّل[3] قبل مصلحة المأمور. والإحسان إلىٰ نفسه قصد بإحسانه إلىٰ غيره. فإنه عبد فقير محتاج. والله وحده هو الغني بذاته، الذي يحسن إلىٰ خلقه لا لأجل معاوضة

---

٣ - صرف التعظيم والامتنان إليهم وليس إلىٰ الله وحده ؛ لأن تعاطي أسباب البقاء من أعظم المنن وهي قد أتت للناس من هؤلاء ؛ فكيف لا تتوجه القلوب لمن أحسن إليها ووسّع عليها.

٤ - إظهار كمالهم واستغنائهم عن ذلك، فكأن كمال بشريتهم لا يُحوجهم إلىٰ الأسباب فهم من غير عنصر المخلوقين. وهذا بلا شك تقول عليهم ؛ فالرسل - عليهم الصلوات والسلام - فعلوا الأسباب وباشروها، وهم في ذلك كسائر الخلق يحتاجون إليها فيفعلونها انتفاعاً بها، وتشريعاً لغيرهم في تعاطيها من غير اعتماد عليها بذاتها ؛ فهذا موسىٰ كليم الله يقول : ﴿رب إني لما أنزلت إلي من خير فقير﴾ وعيسىٰ - عليه السلام - يقول : ﴿وارزقنا وأنت خير الرازقين﴾، وآخرهم محمد - صلىٰ الله عليه وسلم - سيد المتوكلين فعل الأسباب، وأمر بها فكان يلبس في المعارك المغفر، وربما ظاهر بين درعين وغير ذلك مما لا يحصىٰ كثرة عن الرسل والأنبياء والصالحين، وهم أكمل الناس إيماناً وأصدقهم توكلاً. ولهذا لا تقوم شجرة التوكل إلا علىٰ ساق الأسباب. يقول شيخ الإسلام في معرض الذم لنفاة الأسباب والقائلين بالتلبيس : «... ولهذا تجد من اتبعهم : غير معظم للأمر والنهي والوعد والوعيد بل هو منحلّ عن الأمر الشرعي كله أو عن بعضه... » إلىٰ أن قال : « وهؤلاء يدّعون الفناء عن الحظوظ، فتارة يقولون في امتثال الأمر والنهي إنه من مقام التلبيس أو ما يشبه هذا كما يوجد في كلام أبي إسماعيل الهروي صاحب منازل السائرين، وتارة يقولون : يفعل هذا لأهل المارستان أي العامة كما يقوله الشيخ المغربي... » مجموع الفتاوىٰ ١٤/ ٣٥٧، ٣٥٨.

(١) في أ ب غ حـ ط : « بمصلحة ».

(٢) في ج : « فنفسه » وفي ط : « فبنفسه يبدأ ».

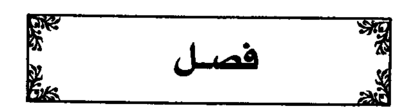
(٣) في أ ب غ حـ : «حصلت» و في ط : «ومصلحتها لابد أن تكون قد حصلت... ».

منهم. وأما المخلوق : فإنه يريد[1] العوض لكن الأعواض تتفاوت. ومَن يُطلب منه العوض يختلف.

والمقصود : أن قوله : «لاَ لأنفُسِهِم» ليس علىٰ إطلاقه ، وفي أثر إلهي «ابن آدم ، كلٌ يريدك لنفسه. وأنا أريدك لك »[2].

قوله : « ثُمَّ هِيَ لِلأَئِمَّةِ الرَّبَّانِيِّنَ ، الصَّادِرِينَ عَن وَادِي الجَمعِ » يعني : الذين فنوا في الجمع. ثم حصلوا في البقاء بعد الفناء. فذلك صدورهم عن وادي الجمع.

قوله : « المُشِيرِينَ عَن عَينِهِ » يعني : الذين إذا أشاروا أشاروا عن عين لا عن علم. [فإن الإشارة تختلف باختلاف مصدرها. فإشارة عن علم][3] وإشارة عن كشف ، وإشارة عن شهود ، وإشارة عن عين.



فصل

سبب تسمية هذا الباب (تلبيساً)

قد عرفت أن هذا الباب مبناه علىٰ محو الأسباب ، وعدم الالتفات إليها والوقوف معها. ولهذا سمىٰ المصنف نصبها « تلبيساً » .

ونحن نقول : إن الدين هو إثبات الأسباب ، والوقوف معها ، والنظر إليها ،

---

(١) في أ ب غ حـ : « يرىٰ » وفي ج : « يرجو ».

(٢) لم أجده ، وذكره المصنف في الجواب الكافي ٥٣٣.

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من أ ب غ حـ.

والالتفات إليها، وأنه لا دين إلا بذلك. كما لا حقيقة إلا به. فالحقيقة والشريعة: مبناهما علىٰ إثباتها، لا علىٰ محوها، ولا ننكر الوقوف معها. فإن الوقوف معها فرض علىٰ كل مسلم. لا يتم إسلامه وإيمانه إلا بذلك. والله تعالىٰ أمرنا بالوقوف معها. بمعنىٰ أنا نثبت الحُكْم إذا وجدت. وننفيه(١) إذا عدمت. ونستدل بها علىٰ حكمه الكوني. فوقوفنا معها ـ بهذا الاعتبار ـ هو مقتضىٰ الحقيقة [٣٩٨/ أ] والشريعة. وهل يمكن حيواناً أن يعيش في هذه الدنيا إلا بوقوفه مع الأسباب؟ فينتجع مساقط غيثها ومواقع قطرها. ويرعىٰ في خصبها دون جدبها، ويسالمها ولا يحار بها. وكيف وتنفسه في الهواء بها، وتحركه بها، وسمعه وبصره بها، وغذاؤه بها، ودواؤه(٢) بها، وهداه بها، وسعادته وفلاحه بها؟ وضلاله وشقاؤه بالإعراض عنها وإلغائها. فأسعد الناس في الدارين: أقومهم بالأسباب الموصلة إلىٰ مصالحهما. وأشقاهم في الدارين: أشدهم تعطيلاً لأسبابهما. فالأسباب محل الأمر والنهي، والثواب والعقاب، والنجاح والخسران.

وبالأسباب عُرف الله، وبها عبد، وبها أطيع. وبها تقرب إليه المتقربون، وبها نال أولياؤه رضاه وجواره في جنته، وبها نصر حزبُه دينَه، وأقاموا دعوته، وبها أرسل رسله وشرع شرائعه، وبها انقسم الناس إلىٰ سعيد وشقي، ومهتد

---

(١) في ج: «وننفيها».

(٢)« ودواؤه بها »ساقطة من أ ب غ حـ.

وغوي ؛ فالوقوف معها والالتفات إليها والنظر إليها : هو الواجب شرعاً ، كما هو الواقع قدراً. ولا تكن ممن غلظ حجابه ، وكثف طبعه ، فيقول : لا تقف معها وقوف من يعتقد أنها مستقلة بالإحداث والتأثير. وأنها أرباب من دون الله، فإن وجدت أحداً يزعم ذلك ، ويظن أنها أرباب ، وآلهة مع الله مستقلة بالإيجاد ، أو إنها عون لله يحتاج في فعله إليها ، أو إنها شركاء له : فشأنك[1] به. فمزق أديمه. وتقرب إلىٰ الله بعداوته ما استطعت. وإلا فما هذا النفي لما أثبته الله ؟ والإلغاء لما اعتبره ؟ والإهدار لما حققه ؟ والحطُّ والوضع لما نصبه ؟ والمحو لما كتبه ؟ والعزل لما ولاه ؟ فإن زعمت أنك تعزلها عن رتبة الإلهية فسبحان الله من ولاّها هذه الرتبة حتىٰ تجعل كدّك[2] في عزلها عنها.

ويالله ما أجهل كثيراً من أهل الكلام والتصوف. حيث لم يكن عندهم تحقيق التوحيد إلا إلغاؤها و محوها ، وإهدارها بالكلية ، وأنه لم يجعل الله في المخلوقات قوىٰ ولا طبائع ، ولا غرائز لها تأثير بوجه ما ، ولا في النار حرارة ولا إحراق ، ولا في الدواء قوة مذهبة للداء ، ولا في الخبز قوة مشبعة ، ولا في الماء قوة مروية ، ولا في العين قوة باصرة ، ولا في الأنف قوة شامة ، ولا في السم قوة قاتلة ، ولا في الحديد قوة قاطعة ، وإن الله لم يفعل شيئاً بشيء ، ولا فعل شيئاً لأجل شيء.

---

(١) في ج : « مشابهة به ».

(٢) في جميع النسخ وط : « سعيك ».

فهذا غاية توحيدهم الذي يحومون حوله. ويبالغون في تقريره.

فلعمر الله لقد أضحكوا عليهم العقلاء. وأشمتوا بهم الأعداء. ونهجوا لأعداء الرسل طريق[1] إساءة الظن بهم. وجنوا علىٰ الإسلام والقرآن أعظم جناية. وقالوا: نحن أنصار الله ورسوله، الموكلون بكسر أعداء الإسلام وأعداء الرسل. ولعمر الله لقد كسروا الدين وسلطوا عليه المبطلين[2]. وقد قيل

---

(١) في ج: «طريقه».

(٢) نعم إن في إنكار تأثير الأسباب وإلغائها دعوة إلىٰ العجز والبطالة وترك السعي والعمل، وقد فتح ثغرة لأعداء الإسلام نفذوا منها للنيل من عقيدة التوحيد خاصة في العصر الحديث، حيث ركز أعداء الإسلام من المستشرقين وغيرهم علىٰ رمي المسلمين بالعجز والتواكل وعدم الأخذ بالأسباب النافعة حيث أخذوا هذه الصورة عن واقع العالم الإسلامي، وحال بعض مناهجه العلمية والدراسية في بعض الأقطار التي يقرر فيها المنهج الأشعري في القدر، والأفعال، ونفي الأسباب. ومتن جوهرة التوحيد، وأم البراهين، وشروحهما في العقيدة الأشعرية هي المنتشرة في تلك البلاد ويحفظها الصغار والكبار خاصة في مصر والشام التي من هي أوائل من تأثر بالاستعمار، وانفتحت علىٰ الحضارة الأوروبية، وكان من أراد أن يلحق بركب هذه الحضارة ويستفيد منها من أبناء النهضة الحديثة يجد نفسه مقيداً بتلك الأفكار التي تدعوه إلىٰ ترك الأسباب والإعراض عنها. إضافة إلىٰ ذلك انتشار التصوف والدروشة في البلاد، فبدأ التمرد والنكوص علىٰ يد بعض المستغربين، ثم النقد والهجوم علىٰ الإسلام وأهله باعتباره عائقاً عن مواكبة التقدم واللحاق بركب الأمم المتحضرة، وحصل التوهين والحط علىٰ بعض العقائد المسلَّمة: كالقضاء والقدر، والتوكل وغيرهما، ووجد من يقول من أبناء المسلمين إن البلاد الإسلامية والعربية لايمكن أن تستفيد من الحضارة الحديثة حتىٰ تقصي الدين عنها كما فعلت أوروبا حيث لم تنفتح علىٰ العلم والتقدم الصناعي حتىٰ ثارت في

«إياك ومصاحبة الجاهل. فإنه يريد أن ينفعك فيضرك».

فقف مع الأسباب حيث أمرت بالوقوف[1]. وفارقها حيث أمرت بمفارقتها. كما فارقها الخليل وهو في تلك السفرة من المنجنيق، حيث عرض له جبريل أقوى الأسباب. فقال [٣٩٨/ ب]: ألك حاجة؟ فقال: أما إليك فلا[2].

وجه الكنيسة وتعاليمها التي تحرم الابتكار والتفكير والتوسع في الدنيا... والخلاصة أن ذلك وغيره من انتقاص الإسلام وتسليط الأعداء عليه والوهن في قلوب أتباعه من آثار الضعف العقدي وترك الأسباب وإلغائها ومحوها، يقول ابن القيم في شفاء العليل: «ثم من أعظم الجناية على الشرائع والنبوات والتوحيد إيهام الناس أن التوحيد لا يتم إلا بإنكار الأسباب؛ فإذا رأى العقلاء أنه لم يمكن إثبات توحيد الرب إلا بإبطال الأسباب ساءت ظنونهم بالتوحيد، وبمن جاء به» ثم قال ذاماً للقائلين بذلك: «... ولم يدر هذا القائل أن هذا إساءة ظن بالتوحيد، وتسليط لأعداء الرسل على ما جاؤوا به كما تراه عياناً في كتبهم ينفرون به الناس عن الإيمان» شفاء العليل ص٣١٧، ٣١٨.

(١) في أ ب غ حـ ط: «بالوقوف معها».

(٢) وردت بذلك آثار ليس فيها شيء مرفوع مما وقفت عليه فقد روى ابن جرير في التفسير ٣٣/١٧، ٣٤ بسنده عن معتمر بن سليمان التيمي عن بعض أصحابه قال جاء جبريل إلى إبراهيم عليهما السلام وهو يوثق أو يقمط ليلقى في النار قال يا إبراهيم ألك حاجة قال: أما إليك فلا» وذكره في التاريخ ١/ ١٤٨ والبيهقي في الشعب ٢/ ٢٩ عن بشر بن الحارث، وأبو نعيم في الحلية ١/ ١٩ بسنده عن بكر بن عبدالله المزني، والبغوي في التفسير ٣/ ٢٥٠، والقرطبي ١١/ ٣٠٣ عن أبي بن كعب ـ رضي الله عنه ـ وفي آخره زيادة: «أن إبراهيم قال: «حسبي من سؤالي علمه بحالي،» وهذه الزيادة منكرة لا أصل لها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في المجموع ٨/ ٥٣٩: «وأول هذا الحديث معروف وهو قوله: أما إليك فلا... وأما قوله حسبي من سؤالي علمه بحالي، فكلام باطل خلاف ما ذكره الله عن إبراهيم الخليل

ودُرْ معها حيث دارت. ناظراً إلىٰ من أزمتها بيديه. والتفِتْ إليها التفات العبد المأمور إلىٰ تنفيذ ما أمر به ، والتحديق نحوه ، وارْعَها حق رعايتها. ولا تغب عنها ولا تفن عنها. بل انظر إليها وهي في رتبتها التي أنزلها الله إياها. واعلم أن غيبتك بمسببها[1] عنها نقص في عبوديتك. بل الكمال : أن تشهد المعبود. وتشهد قيامك بعبوديته. وتشهد أن قيامك به لا بك ، ومنه لا منك.

وبحوله وقوته لا بحولك وقوتك. ومتىٰ خرجت عن ذلك وقعت في انحرافين ، لابد لك من أحدهما : إما أن تغيب بها عن المقصود لذاته ، لضعف نظرك وعقلك[2] ، وقصور علمك ومعرفتك ، وإما أن تغيب بالمقصود عنها. بحيث لا تلتفت إليها.

والكمال : أن يسلمك الله من الانحرافين. فتبقىٰ عبداً ملاحظاً للعبودية. ناظراً إلىٰ المعبود. والله المستعان. وعليه التكلان. ولاحول ولا قوة إلا بالله.

وغيره من الأنبياء من دعائهم لله ومسألتهم إياه ».

وحكىٰ القول بالوضع عن شيخ الإسلام ابن عرّاق في تنزيه الشريعة ١/ ٢٥٠.

وقال الألباني : « لا أصل له ». انظر : السلسلة الضعيفة ١/ ٧٤.

والصحيح من ذلك ما أخرجه البخاري في التفسير ٨/ ٢٢٩ (ح٤٥٦٣) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « حسبنا الله ونعم الوكيل قالها إبراهيم ـ عليه السلام ـ حين ألقي في النار وقالها محمد ـ ﷺ ـ حين قالوا : ﴿إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم﴾ وفي رواية : «كان آخر قول إبراهيم حين ألقي في النار «حسبي الله ونعم الوكيل».

(١) في ج : «بسببها».

(٢) في جميع النسخ وط : « وغفلتك ».

فصـل

قال شيخ الإسلام : «بَابُ الوُجُودِ[1]» أطلق الله سبحانه في القرآن اسم منزلة «الوجود» علىٰ نفسه صريحاً في مواضع. فقال تعالىٰ : ﴿يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء : ١١٠] ﴿لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء :٦٤] ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور :٣٩] « الْوُجُودُ : الظَّفَرُ[2] بِحَقِيقَةِ الشَّيءِ. وَهُوَ اسمٌ لِثَلاثَةِ مَعَانٍ. أَوَّلُهَا : وُجُودُ عِلمٍ لَدُنيٍّ. يَقطَعُ عُلُومَ الشَّواهِدِ [فِي صِحَّةِ مُكَاشَفَةِ الحَقِّ إِيَّاكَ][3]. وَالثَّانِي : وُجُودُ الحَقِّ وُجُودَ عَينٍ مُنقَطِعاً[4] عَن مَسَاغِ الإِشَارَةِ.

الوجود

(١) الوجود عند الصوفية : إدارك حقيقة الشيء وهو أصفىٰ مراتب الشهود. ويرىٰ بعضهم أنه وجدان الحق لذاته بذاته ، ولهذا تسمىٰ حضرة الوجود. ولما كان الوجد هو ما يصادف القلب ويرد عليه من الأحوال الشريفة بغير قصد منه بل تفضلاً من الله ، والمواجيد هي ثمرات الأعمال والوظائف ، والتواجد : تطلب ذلك واستدعاؤه كان الوجود عندهم فقدان العبد بذهاب أوصاف بشريته. ووجود الحق ؛ لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة. فهو يأتي بعد الارتقاء عن الوجد وهو أخص منه لدوامه بدوام الشهود واستهلاك الواجد فيه وغيبته عن وجوده بالكلية هذا هو مرادهم بالوجود وغلاتهم يصلون بالوجود ، إلىٰ ما يسمىٰ بـ(حضرة الوجود) أو (جمع الوجود) فلا ثمة إلا وجود واحد وهو وجود الحق سبحانه وهو «وحدة الوجود». الرسالة القشيرية ١٤١، وحدائق الحقائق للرازي ٢١٥ ، ومعجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ٣٧١ ، والمعجم الصوفي للحفني ٢٥٧.

(٢) في متن المنازل ١٠٧ : « الوجود اسم للظفر بحقيقة الشيء ».

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل وموجود في جميع النسخ وط ومتن المنازل ١٠٧ .

(٤) في المتن ١٠٧ : « مقتطعاً ».

وَالثَّالِثُ : وُجُودُ مَقَامِ اضمحلالُ رَسْمِ الوُجُودِ فِيهِ بِالاستِغرَاقِ فِي الأَوَّلِيَّةِ ».

هذا الباب هو العلم الذي شمر إليه القوم. والغاية التي قصدوها. ولا ريب أنهم قصدوا معنىٰ صحيحاً. وعبروا عنه بالوجود. واستدلوا عليه بهذه الآيات ونظيرها[1] ؛ ولكن ليس مقصودهم ما تضمنه الوجدان في هذه الآيات. فإنه وجدان لمطلوب تعلق باسم أو صفة. قال الله تعالىٰ : ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾[النساء :٦٤] فهذا وجود مقيد بظفرهم بمغفرة الله ورحمته لهم. وكذلك قوله تعالىٰ : ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء : ١١٠] ومعناه : أنه يجد ما ظنه من مغفرة الله [فيجد مغفرة الله له][2] حاصلة. وكذلك ﴿ وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ﴾ [النور :٣٩] فهذا وجدان[3] الكافر لربه عند حسابه له علىٰ أعماله. وليس هذا هو الوجود الذي يشير القوم إليه. بل منه الأثر المعروف «ابن آدم ، اطلبني **تجدني. فإن وجدتني وجدت كل شيء. وإن فتك فاتك كل شيء ، وأنا أحب إليك من كل شيء»**[4] ومنه الحديث «**أنا عند ظن عبدي بي**»[5] ومنه الأثر

---

(١) في ب : « ونظائرها ».

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من أ ب غ حـ ط.

(٣) في أ ب غ حـ : « وجد ».

(٤) تقدم تخريجه ص٣٤٨٥.

(٥) تقدم تخريجه ص٣٤٥٦.

الإسرائيلي : أن موسىٰ قال : «يا رب أين أجدك ؟ قال : عند المنكسرة قلوبهم من أجلي»(١) ومنه الحديث الصحيح : «إن الله تعالىٰ يقول يوم القيامة : عبدي : استطعمتك فلم تطعمني. قال : يا رب كيف أطعمك ، وأنت رب العالمين ؟ قال : استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه. أما لو أطعمته لوجدت ذلك عندي. عبدي : استسقيتك فلم تسقني، قال : يا رب كيف أسقيك، وأنت رب العالمين؟ قال : استسقاك عبدي فلان فلم تسقه أما لو سقيته لوجدت [٣٩٩/ أ] ذلك عندي. عبدي : مرضت فلم تعدني. قال : يا رب ، كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : مرض عبدي فلان فلم تعده. أما لو عدته لوجدتني عنده»(٢).

فتأمل قوله في الإطعام والإسقاء «لوجدت ذلك عندي [أي لوجدتَ جزاءه وثوابه عندي](٣)» وقوله في العيادة «لوجدتني عنده» ولم يقل : لوجدت

(١) أخرجه أحمد في الزهد قال حدثنا سيار حدثنا جعفر عن عمران القصير قال قال موسىٰ وذكره الزهد ١٢٠ ، وابن أبي عاصم في الزهد ٧٥. وأبو نعيم في الحلية ٦/ ١٧٧ ، وفي ٢/ ٣٦٤ عن مالك بن دينار ، وفي ٤/ ٢١ عن وهب بن منبه. وابن أبي الدنيا في الهم والحزن ٥٦ عن عبدالله بن شوذب قال قال داود عليه السلام... وأورده السخاوي في المقاصد الحسنة ٩٦ ، وقال ذكره الغزالي في البداية (بداية الهداية في الموعظة). وذكره علي قاري في الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ٧١ وقال لا أصل له في المرفوع.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في البر والصلة عن أبي هريرة ٤/ ٩٩٠ (ح٢٥٦٩) ، وابن حبان في صحيحه ١/ ٥٠٣ ، ٣/ ٢٢٤ ، والبيهقي في شعب الإيمان ٦/ ٥٣٤ ، وابن راهويه في مسنده ١/ ١١٥.

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ط.

ذلك عندي ، إيذاناً بقربه من المريض. وأنه عنده ، لذله وخضوعه ، وانكسار قلبه ، وافتقاره إلىٰ ربه. فأوجب ذلك له وجود الله عنده. هذا ، وهو فوق سماواته مستو علىٰ عرشه بائن من خلقه ، وهو عند عبده. فوجود العبد ربه : ظفره بالوصول إليه.

والناس ثلاثة : سالك ، وواصل ، وواجد.

الناس : سالك وواصل وواجد وأمثلة ذلك

فإن قلت : اضرب لي مثلاً ، أفهم به معنىٰ الوصول في هذا الباب والوجود.

قلت : إذا بلغك أن بمكان كذا وكذا كنزاً عظيما. من ظفر به ، أو بشيء منه ، استغنىٰ غنىٰ الدهر. وترحل عنه العدم والفقر. فتحركت نفسه للسير إليه. فأخذ في التأهب للمسير. فلما جَدّ به السير انتهىٰ إلىٰ الكنز ووصل إليه ؛ ولكن لم يظفر بتحويله إلىٰ داره ، وحصوله عنده بعد. فهو واصل غير واجد ، والذي في الطريق سالك. والقاعد عن الطلب[1] منقطع. وآخذ[2] الكنز - بحيث حصل عنده ، وصار في داره - واجد. فهذا المعنىٰ حوله حام القوم. وعليه دارت إشاراتهم فعندهم التواجد بداية. والوجد واسطة. والوجود نهاية.

ومعنىٰ ذلك : أنه في الابتداء يتكلف التواجد. فيقوىٰ عليه حتىٰ يصير وجداً. ثم يستغرق في وجده حتىٰ يصل إلىٰ موجوده.

---

(١) في ج : « عن المطلب ».

(٢) في ج : « وواجد ».

ويستشكل قول أبي الحسين[1] النوري : أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد إذا وجدت ربي فقدت قلبي ، وإذا وجدت قلبي فقدت ربي[2] ، ومعنىٰ هذا : أن الوجود الصحيح يغيب الواجد عنه ، ويجرده منه. فيفنىٰ بموجوده عن وجوده ، وبمشهوده عن شهوده ؛ فإذا وجد الحقيقة غاب عن قلبه وعن صفاته، وإذا غابت عنه الحقيقة بقي مع صفاته ، وفي هذا المعنىٰ قيل :

وجودي : أن أغيب عن الوجود ... بما يبـــدو عليَّ من الشهـود

وما في الوجد موجـود ، ولكن ... فخُرت بوجد موجود الوجود[3]

وقد مثل التواجد والوجد والوجود بمشاهدة البحر وركوبه والغرق فيه. فقيل : التواجد يوجب استيعاب العبد. والوجد : يوجب استغراق العبد. والوجود : يوجب استهلاك العبد. وهذه عبارات واستعارات للمراتب الثلاثة. وهي البداية ، والتوسط ، والنهاية. والسلوك والوصول -عندهم- قصود ، ثم ورود ، ثم شهود ، ثم وجود. فيقصد أولا. ثم يرد ، ثم يشهد ، ثم يجد. ثم

---

(١) هو أبو الحسين أحمد بن محمد النوري خراساني الأصل بغدادي المنشأ والمولد يعرف بابن البغوي شيخ الطائفة بالعراق ، صحب سرياً السقطي وغيره وكان الجنيد يعظمه ، له عبارات تعلق بها من انحرف من الصوفية ، مات سنة ٢٩٥هـ. انظر : طبقات الصوفية للسلمي ١٧٠ ، وحلية الأولياء ١٠/ ٢٤٩ ، وسير أعلام النبلاء ١٤/ ٧٠.

(٢) ذكره القشيري في الرسالة ١٤١ ، والرازي في حدائق الحقائق ص٣٣٧٠.

(٣) أوردها الحكيم الترمذي في كتابه ختم الأولياء ٤٧٨ بلا نسبة وذكرهما الرازي في (حدائق الحقائق) ٢١٦ ونسبها للجنيد.

تخمد نفسه. وتذهب بالكلية.

[و«الوجد» ما يرد على الباطن[1] من الله تعالى يكسبه فرحاً أو حزناً[2]. وهو[3] فرحة يجدها المغلوب عليه بصفات شريفة ينظر إلى الله منها. و«التواجد» استجلاب الوجد بالتذكر والتفكر. كاتساع[4] فرجة الوجد[5] بالخروج إلى فضاء الوجدان. ولا وجد عندهم مع الوجدان. كما لا خبر مع العيان. فالوجد [٣٩٩/ب] عرضة للنزول. والوجود ثابت ثبوت الجبال. وقد قيل:

قد كان يطربني وجدي. فأقعدني

عن رؤية الوجد من بالوجد موجود

والوجد يطرب من في الوجد راحته

والوجد عند حضور الحق مفقود[6][7]][8]

---

(١) في أ ب غ حـ ج ط: «الناظر».

(٢) وعرفه الهروي بأنه: «لهب يتأجج من شهود عارض القلق» وانظر: شرح ابن القيم له في منزلة الوجد ٣/ ٧٠. وتقدم تعريفه في منزلة الكشف ص٣٣٦٤.

(٣) في أ ب غ حـ ط: «وهي».

(٤) في جميع النسخ وط: «لاتساع».

(٥) في ج: «لاتساع فرحه للوجد...».

(٦) في أ ب غ حـ ط: «مقصود».

(٧) البيتان لأبي القاسم الجنيد. انظر التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٣٢.

(٨) ما بين المعقوفين هو من كلام أبي حفص عمر بن محمد شهاب الدين السهروردي، صاحب

فالتواجد : استدعاء الوجد بنوع اختيار وتكلف. وليس لصاحبه كمال الوجد. إذ لو كان له ذلك لكان واجداً[1]. وباب التفاعل ينبنىٰء عن[2] ذلك. فإن مبناه علىٰ إظهار الصفة. وليست كذلك. كما قال :

إذا تخازرت وما بي من خزر[3].

وقد اختلف الناس في التواجد : هل يُسلّم لصاحبه ؟ علىٰ قولين. فقالت طائفة : لا يسلم لصاحبه ، لما فيه من التكلف وإظهار ما ليس عنده. وقوم قالوا: يسلم للصادق الذي ترصّد لوجدان المعاني الصحيحة. كما قال النبي ﷺ : **«ابكوا. فإن لم تبكوا فتباكوا»**[4].

كتاب «عوارف العوارف» ، فقيه شافعي ، من مشايخ الصوفية في العراق ، توفي سنة ٦٣٢ ، وهو غير السهروردي «المقتول» عام ٥٨٧. انظر : عوارف المعارف ص٤٧٦. وانظر في ترجمته : البداية والنهاية ١٣/ ١٣٨ ، والسير ٢٢/ ٣٧٣.

(١) في ط : « وجدا ».

(٢) في غ ب حـ ط : « ينبني علىٰ ذلك ».

(٣) قال في اللسان ٤/ ٢٣٦ : التخازر : النظر بمؤخرة العين وتخازر الرجل إذا ضيّق جفنه ليحدد النظر كقولك تعامىٰ وتجاهل. وقال ابن الأعرابي : الشيخ يخزّرعينيه ليجمع الضوء حتىٰ كأنهما خيطتا ، والشاب إذا خزَّر عينيه فإنه يتداهىٰ بذلك ، والبيت ذكره القشيري في الرسالة ١٣٩ والشطر الثاني :

.... ثم كسرت العين من غير ما عور

ونسبه الجوهري في الصحاح ٢/ ٦٤٤ إلىٰ الشاعر أرطأة بن سهيّة.

(٤) أخرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة ١/ ٤٢٤ (ح١٣٣٧) من طريق إسماعيل بن رافع عن

والتحقيق : أن صاحب التواجد إن تكلّفه لحظ وشهوة نفس : لم يُسلّم له. وإن تكلفه لاستجلاب حال ، أو مقام مع الله : سُلّم له. وهذا يعرف من حال المتواجد ، وشواهد صدقه وإخلاصه[1].

عبدالرحمن بن أبي مليكة عن عبدالرحمن بن السائب عن سعد بن أبي وقاص قال : قال سمعت رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ يقول : « إن هذا القرآن نزل بحزن فإذا قرأتموه فابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا وتغنوا بالقرآن فمن لم يتغن بالقرآن فليس منا ».

وأخرجه من هذا الطريق البيهقي في السنن ١٠/ ٢٣١ وفي شعب الإيمان ٢/ ٣٦٣ ، ٣٨٨ ، وابن أبي الدنيا في الهم والحزن ٦٧ ، وفيه إسماعيل بن رافع قال البوصيري في مصباح الزجاجة ١/ ١٥٧ : « فيه أبو رافع ضعيف متروك » وضعفه في التقريب. انظر ١٠٧.

والألباني في ضعيف ابن ماجه ٩٩ وضعيف الجامع ١/ ٢٠٢.

وروي من حديث أنس بن مالك مرفوعاً من طريق يزيد الرقاشي عند أبي يعلىٰ في المسند ٧/ ١٦١ وابن المبارك في مسنده ٧٥ وفي الزهد ٨٥ (زوائد الزهد) وأوله : « يا أيها الناس ابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا... ».

وفيه يزيد الرقاشي ضعيف انظر التقريب ٥٩٩ ، وأورده العقيلي في الضعفاء ٣/ ٣٠٧ ، وقد جاء موقوفاً علىٰ بعض الصحابة كعبدالله بن عمرو بن العاص رواه عنه ابن أبي مليكة وأخرجه الحاكم ٤/ ٥٧٨ وصححه ووافقه الذهبي وأخرجه ابن المبارك في الزهد ٣٥٦ ، والشهاب في مسنده ٢/ ٣١٣. وروي عن أبي موسىٰ عند أحمد في الزهد ٢٩٢ ، وابن أبي عاصم في الزهد ٢/ ١٩٩ ، وأبي نعيم في الحلية ١/ ٢٦١ جميعهم من حديث قسامة بن زهير قال خطبنا أبو موسىٰ بالبصرة فذكره موقوفاً عليه وأخرجه ابن أبي شيبة ٧/ ٩٢ ، ٢٢٥ وابن أبي عاصم في الزهد ٢/ ١٠٨ بسند حسن عن عرفجة السلمي عن أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ موقوفاً.

(١) انظر تفصيله لذلك في منزلة الوجد في المدارج ٣/ ٦٧-٦٩.

فصـل

وقد تكلم في «الوجود» الفلاسفة والمتكلمون والاتحادية بما هو أبعد شيء عن الصواب : هل وجود الشيء عين ماهيته ، أو غير ماهيته ؟ أو وجود القديم نفس ماهيته ووجود الحادث زائد علىٰ ماهيته ؟

كلام الفلاسفة والمتكلمون في الوجود

وكل هذه الأقوال خطأ. وأصحابها كخابط عشواء.

والتحقيق : أن «الوجود» و «الماهية» إن أخذا ذهنيين فالوجود[1] الذهني عين الماهية الذهنية. وكذلك إن أخذا خارجيين[2] : اتحدا أيضاً. فليس في الخارج وجود زائد علىٰ الماهية الخارجة ، بحيث يكون كالثوب المشتمل علىٰ البدن ، هذا خيال محض. وكذلك حصول الماهية في الذهن هو عين وجودها. فليس في الذهن ماهية ووجود متغايرين ؛ بل إن أخذ أحدهما ذهنياً والآخر خارجياً ، فأحدهما غير الآخر. وليس المقصود بحث هذه المسألة[3].

التحقيق في الفرق بين الوجود والماهية

---

(١) في غ ب حـ : « فللوجد ».

(٢) في أ ب غ حـ : « خارجين » وفي ج : « خارجتين ».

(٣) انظر في المسألة ، المواقف للإيجي ص٤٨-٥٢ ، وقد بحثها ابن تيمية في مواضع كثيرة من كتبه وخلاصة ذلك قد قرره في التدمرية ١٢٩ ، فقال : « والصواب أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج ، وأن لفظ الوجود كلفظ «الذات» و «الشيء» و«الماهية» و «الحقيقة» ونحو ذلك وهذه الألفاظ كلها متواطئة... ».

وانظر : الأصفهانية ٢/ ١٠٥ ، والفتاوىٰ ٣/ ١٩٠ ، وبغية المرتاد ص٤٠٧ ، ٤٣٧.

فإنها بعيدة عما نحن فيه. وهي من وظائف أرباب الجدل والكلام والفلسفة. لا من وظائف أرباب القلوب والمعاملات. فهؤلاء هممهم في أن يجدوا مطلوبهم، ويظفروا به، وأولئك شاكون في وجوده: هل هو عين ماهيته، أو زائد علىٰ ماهيته؟ وهل هو وجود مطلق لا يضاف إليه وصف ولا اسم؟ أم وجود خاص تضاف إليه الصفات والأسماء؟ فهؤلاء في واد وهؤلاء في واد.

وأعظم الخلق كفراً وضلالاً: من زعم أنه نفس وجود هذه الموجودات، وأن عين وجوده فاضَ عليها فاكتست من[1] وجوده. فاتخذ حجاباً من أعيانها واكتست[2] جلباباً من وجوده. ولبس عليهم ما لُبِّس علىٰ ضعفاء العقول والبصائر من عدم التفريق بين وجود الحق سبحانه وإيجاده، وأن إيجاده هو الذي فاض عليها. وهو الذي اكتسته. وأما وجوده: فمختص به لا يشاركه فيه غيره؛ كما هو مختص بماهيته وصفاته، فهو بائن عن خلقه، والخلق بائنون عنه؛ فوجود ما سواه مخلوق كائن بعد [٤٠٠/ أ] أن لم يكن، حاصل بإيجاده له، فهو الذي أعطىٰ كل شيء خلقه، ووجودَه المختص به، وبان بذاته وصفاته ووجودَه عن خلقه.

---

(١) في أ ب غ حـ ق ط: «عين».

(٢) في ج: «واكتسبت».

فصل

معنى الوجود

قوله : « الوُجُودُ : اسمٌ لِلظَّفَرِ بِحَقِيقَةِ الشَّيءِ » هذا «الوجود» الذي هو مصدر وجد الشيء يجده وجوداً. ووجد ضالته وجداناً. وفي الصحاح : « أوجده الله مطلوبه أي أظفره به ، وأوجده أي أغناه »[1]. قلت : أي جعله ذا جِدَة[2]. قال الله تعالىٰ : ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق :٦] ويقال : وجد فلان وُجْدا ووَجْدا ووِجْداً - بضم الواو وفتحها وكسرها - إذا صار ذا جدة وثروة. ووُجِد الشيء فهو موجود وأوجده الله. ويقال : وجد الله الشيء كذا وكذا ، علىٰ غير معنىٰ أوجده. كما قال تعالىٰ : ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف : ١٠٢] فالله سبحانه أوجده علىٰ علمه ، بأن يكون علىٰ صفة. ثم وجده بعد إيجاده علىٰ تلك الصفة التي علم أنه يكون[3] عليها[4] .

---

(١) انظر : الصحاح للجوهري ٢/ ٥٤٧ مادة (وجد).

(٢) في أ ب غ حـ : « واجد ».

(٣) في أ ب غ حـ ط : « أن سيكون ».

(٤) وقال في شفاء العليل ٢٢٥ : « وأما الموجِد فهو مفعل من أوجد وله معنيان :

أحدهما : أن يجعل الشيء موجوداً وهو تعدية وجَدَه وأوجده. قال الجوهري : وُجد الشيء من عدم فهو مُوجَد... وأوجده الله ولا يقال وجده ».

والمعنىٰ الثاني : «أوجده جعل له جِدَة وغني وهذا يتعدىٰ إلىٰ مفعولين».

ويقول شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/ ٣٢٩ : «لفظ الوجود يريدون بها تارة المصدر الذي هو الأصل فيها ، ويريدون بها تارة المفعول أي الموجود ؛ كما في لفظ الخلق ونحوه».

هل الواجد من أسماء الله تعالى

وأما «الواجد» في أسمائه سبحانه : فهو بمعنىٰ ذو الوجد والغنىٰ. وهو ضد الفاقد. وهو كالموسع ذي السّعة. قال تعالىٰ : ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات :٤٧] أي ذو سعة وقدرة وملك. كما قال تعالىٰ : ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ [البقرة :٢٣٦] ودخل في أسمائه سبحانه «الواجد» دون «الموجد» فإن «الموجد» صفة فعل. وهو معطي الوجود. كالمحيي معطي الحياة وهذا الفعل لم يجئ إطلاقه في أفعال الله في الكتاب ولا في السنة. فلا يعرف إطلاق : أوجد الله كذا وكذا. وإنما الذي جاء «خلقه وبراه ، وصوره وأعطاه خلقه» ونحو ذلك. فلما لم يستعمل فعله لم يجئ اسم الفاعل منه في أسمائه الحسنىٰ. فإن الفعل أوسع من الاسم. ولهذا أطلق الله علىٰ نفسه أفعالا لم يتسمّ منها بأسماء الفاعل. كأراد ، وشاء ، وأحدث. ولم يسمّ نفسه «بالمريد» و«الشائي» و «المحدث» ، كما لم يسم نفسه «بالصانع» و «الفاعل» و«المتقن» وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها علىٰ نفسه. فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء.

ذكر قواعد في الأسماء

وقد أخطأ - أقبح خطأ - من اشتق له من كل فعل اسما. وبلغ بأسمائه[1] زيادة علىٰ الألف. فسماه «الماكر ، والمخادع ، والفاتن ، والكائد» ونحو ذلك.

[[2] وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به. فإنه يخبر عنه بأنه

---

(١) «وبلغ بأسمائه» ساقط من أ ب غ حـ.

(٢) من هنا بداية السقط من نسخة (ب) إلىٰ قوله : «والصعود عن منازعات العقول... » من منزلة التوحيد ص٣٩٢١.

«شيء وموجود، ومذكور، ومعلوم، ومراد» ولا يسمىٰ بذلك.

فأما «الواجد» فلم تجئ تسميته به إلا في حديث تعداد الأسماء الحسنىٰ[1].

---

(١) يشير إلىٰ رواية سرد الأسماء الحسنىٰ المدرجة مع الحديث المتفق عليه من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ قال: «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة» البخاري في التوحيد ١٣/ ٣٧٧ (ح٧٣٩٢) ومسلم في كتاب الذكر ٤/ ٢٠٦٢ (ح٢٦٧٧)، وأحمد/ ٢٦٧.

ورواية سرد الأسماء التسعة والتسعين كما قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ ليست من كلام النبي ﷺ وإنما جاءت من طريق عبدالعزيز بن الحصين عند البيهقي في الأسماء والصفات ١٩٣، وفي الاعتقاد ٣١ وعند الحاكم في المستدرك ١/ ١٧ ومن طريق عبدالملك الصنعاني عند ابن ماجه ٢/ ١٢٦٩ في الدعاء (ح٣٨٦١) ومن طريق الوليد بن مسلم عند الترمذي في الدعوات ٥/ ٥٣٠ (ح٣٥٠٧) والبيهقي في السنن ١٠/ ٢٧، والبغوي في شرح السنة ٥/ ٣٢ وغيرهم، وقد حكىٰ شيخ الإسلام اتفاق أهل المعرفة بالحديث علىٰ أنها من كلام بعض السلف، انظر مجموع الفتاوىٰ ٢٢/ ٤٨٢ ومن هؤلاء البيهقي وابن حزم وابن العربي وابن كثير وابن حجر وابن الوزير والصنعاني والحسين المغربي صاحب البدر التمام والشيخ الألباني ـ رحمهم الله ـ جميعاً.

انظر: الأسماء والصفات للبيهقي ١٩، وتفسير ابن كثير ٢/ ٢٦٩، وتلخيص الحبير لابن حجر ٤/ ١٧٣، وبلوغ المرام مع شرحه سبل السلام ٤/ ١٠٨، والعواصم من القواصم في الذب عن سنة أبي القاسم لابن الوزير اليماني ٧/ ٢٠١-٢٠٧، وضعيف الجامع ٢/ ١٧٨ (ح١٩٤٣).

والعلة عند أهل العلم في رد هذه الزيادة هي اختلاف الروايات في تعيين الأسماء، وكذلك الاضطراب، والتدليس، واحتمال الإدراج، وكذلك نكارة بعض الأسماء كالقديم والمنتقم والصبور ونحوها. واسم (الواجد) الذي مال ابن القيم إلىٰ قبوله لم يجئ إلا في هذه الزيادة فقط فقبوله فيه نظر والأسماء توقيفية كما هو معلوم وقد قرر

والصحيح : أنه ليس من كلام النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم. ومعناه صحيح. فإنه ذو الوجد والغنىٰ[1]. فهو أولىٰ بأن يسمىٰ به من «الموجود» ومن «الموجد» أما «الموجود» فإنه منقسم إلىٰ كامل وناقص. وخير وشر. وما كان مسماه منقسما لم يدخل اسمه في الأسماء الحسنىٰ. كالشيء والمعلوم. ولذلك[2] لم يسم بالمريد ، ولا بالمتكلم. وإن كان له الإرادة والكلام ، لانقسام مسمىٰ «المريد» و« المتكلم» ، وأما «الموجد» فقد سمىٰ نفسه بأكمل أنواعه ، وهو «الخالق ، البارئ ، المصور» فالموجد كالمحدث والفاعل والصانع.

وهذا من دقيق فقه الأسماء الحسنىٰ[3]. فتأمله. وبالله التوفيق.

فصل

الظفر بحقيقة الشيء بحسب ما يضاف إلى العلم اللدني

[٤٠٠/ ب] الظفر بحقيقة الشيء ، إن كان في باب العلم والمعرفة : فهو

ذلك رحمه الله في مواضع من كتبه.

انظر فيما سبق فتح الباري ١١/ ٢١٩ ، والمنهج الأسمىٰ لمحمد الحمود النجدي ١/ ٤٣ ، ٥٧-٦٢ ، وأسماء الله الحسنىٰ للغصن ١٥٥.

(١) ذكر هذا المعنىٰ الخطابي - رحمه الله - في شأن الدعاء ٨١ ، والبيهقي في الأسماء والصفات ٦٠.

(٢) في ج : « وكذلك ».

(٣) وقد فصل أكثر في بدائع الفوائد ١/ ١٥٩-١٧٠. وانظر طريق الهجرتين ص٥٩٥-٥٩٧ ، وشفاء العليل ٢٢٥ ، ومختصر الصواعق المرسلة ١/ ٣٣-٣٦ ، ودرء التعارض ١/ ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٤/ ١٤٠ ، ومجموع الفتاوىٰ ٩/ ٣٠١ ، وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ١٠ ، ١١.

معرفة تجري فوق حدود العلم. وإن كان للمعاين[1] : كان معاينة. وهو فوق المعرفة. وإن كان للطالب : فهو جمعيته[2] له بكله على مطلوبه. وإن كان لصاحب الجمع : كان جمعية وجودية[3] ، تغنيه عما سوى الحق تعالى.

وله ثلاث معاني

الأول: وجود علم لدني

قوله : « وَهُوَ اسمٌ لِثَلاثِ مَعَانٍ. أَوَّلُهَا : وُجُودُ عِلْمٍ لَدُنِيٍّ ، يَقطَعُ عُلُومَ الشَّوَاهِدِ » العلم اللدني[4] - عندهم - هو المعرفة. وسمي لدنياً ؛ لأنه تعريف من تعريفات الحق ، وارد على قلب العبد. يقطع[5] الوساوس. ويزيل الشكوك. ويحل محل العيان. فيصير لصاحبه كالوجدانيات التي لا يمكن دفعها عن النفس.

---

(١) في ج : « وإن كان المعاين ».

(٢) في أ غ حـ ق ط : « جمعية » وفي ج : « جميعه ».

(٣) في ج : « جمعيته ».

(٤) يرى الصوفية أن العلم علمان : علم كسبي : وهو يأتي عن طريق التحصيل والتلقين ؛ وعلم وهبي : وهو ما يقذفه الله في قلب عبد ، ويسمى عندهم العلم اللدنيّ ، أو الوهبي ويتعلمه العبد من الله بغير واسطة ملك أو نبي. وقيل : العلم اللدني : معرفة ذات الله وصفاته علماً يقينياً من مشاهدة وذوق ببصائر القلوب. والعلم اللدني كالذي أوتيه الخضر ـ عليه السلام ـ ؛ كما في قوله تعالى من سورة الكهف : ﴿وعلمناه من لدنا علماً﴾.
انظر فيما سبق كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ٣٥٦ ، ومعجم ألفاظ الصوفية للشرقاوي ٢١٢ ، والمعجم الصوفي للحفني ١٧٩ ، وللمؤلف كلام في تعريفه ومعناه في المدارج ٢/ ٤٧٥ ، وسيأتي أيضاً ص٣٧٨٤.

(٥) في ج : « بقطع السوى ».

ولذلك[١] قال «يقطع علوم الشواهد» فعلوم الشواهد - عنده - من[٢] علوم الاستدلال. وهي تنقطع بوجدان هذا العلم. أي يرتقي صاحبه عنها إلىٰ ما هو أكمل منها. لا أنها[٣] يبطل حكمها، ويزول رسمها؛ ولكن صاحب الوجود قد ارتقىٰ عن العلم الحاصل بالشواهد إلىٰ العلم المدرك بالذوق والحس الباطن.

وقوله: «فِي صِحَّةِ مُكَاشَفَةِ الحَقِّ إِيَّاكَ» متعلق بقوله: «يَقطَعُ عُلُومَ الشَّوَاهِدِ» أي يقطعها في كون الحق كشف لك كشفاً صحيحاً. قطع عنك الحاجة إلىٰ الشواهد والأدلة.

الثاني: وجود الحق وجود عين

قوله: «وَالثَّانِي: وُجُودَ الحَقِّ وُجُودَ عَينٍ» أي[٤] وجود معاينة لا وجود خبر. ومراده: معاينة القلب له بحقيقة اليقين.

قوله: «مُنقَطِعاً عَن مَسَاغِ الإِشَارَةِ» لما كانت الدرجة الأولىٰ وجود علم، وهذه وجود عيان: قام العيان فيها مقام الإشارة. فأغنىٰ عنها. فإن العلم قد يكون ضرورياً، وقد يكون نظرياً. والضروري: أبعد عن الالتفات، وتطرق الآفات، وعدم الغفلات. فصاحبه يشاهد معلومه بنور البصيرة. كما يشاهد

---

(١) في ج: «وكذلك».

(٢) في أغ حـ ج ق ط: «هي».

(٣) في ج: «لا لها ويبطل حكمها».

(٤) في ج: «إلىٰ وجود».

المبصرات بنور البصر. ولما كانت مرتبة «المعرفة» فوق مرتبة «العلم» عندهم. ومرتبة «الشهود» فوق مرتبة «المعرفة» ومرتبة «الوجود» فوق مرتبة «الشهود» كانت العبارة : في مرتبة العلم والمعرفة. والإشارة : في مرتبة الشهود[1]. فإن وصل إلىٰ مرتبة «الوجود» انقطعت الإشارات. واضمحلت العبارات. فإن صاحب «الوجود» في حضرة الوجود. فما له وما للإشارة ؟ إذ الإشارة في هذا الباب إنما تكون إلىٰ غائب بوجه ما.

الثالث : وجود مقام اضمحلال رسم الوجود

قوله : «**وَالثَّالِثُ : وُجُودُ مَقَامِ اضمحلالُ رَسـمِ الوُجُـودِ فِيهِ بِالاستِغرَاقِ فِي الأَوَّلِيَّةِ**».

هذا الكلام[2] فيه قلق وتعقيد. وهو باللغز أشبه منه بالبيان.

وحقيقة هذه الدرجة : أنها تشغل صاحبها بموجوده عن إدراك كونه واجداً. فلم تبق فيه بقية يتفطن بها لكونه مدركا لموجوده. لاستيلائه علىٰ قلبه. فقد قهره و محقه عن شهوده بكونه واجداً لموجوده[3]. فهو حاضر مع الحق ، غائب عن كل ما سواه.

فالدرجة الأولىٰ : وجود علم. والثانية : وجود عيان. والثالثة : وجود مقام اضمحل فيه ما سوىٰ الموجود. هذا معنىٰ «اضمحلال رسم الوجود فيه» ولهذا

---

(١) في غ حـ : « ومرتبة الشهود ».

(٢) في أ غ حـ ط : « كلام ».

(٣) في ج : «الوجوده».

قال «بالاستغراق في الأولية» فإنه إذا استغرق في شهود الأولية اضمحل في هذا الشهود كل حادث[١]. والله أعلم.

* * *

(١) «كل حادث» ساقط من ج.

فصل

[٤٠١/أ] قال : «بَابُ التَّجرِيدِ[1] قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ : ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه : ١٢] التَّجرِيدُ: انخِلاَعٌ عَن شُهُودِ الشَّوَاهِدِ. وَهُوَ عَلَىٰ ثَلاَثِ دَرَجَاتٍ. الدَّرَجَةُ الأُولَىٰ: تَجرِيدُ عَينِ الكَشْفِ عَن كَسبِ اليَقِينِ. وَالدَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ : تَجرِيدُ عَينِ الجَمعِ عَن دَركِ العِلمِ. والدَّرَجَةُ الثَّالِثَةُ : تَجرِيدُ الخَلاَصِ مِن شُهُودِ التَّجرِيدِ».

منزلة التجريد ودرجاته

وجه الإشارة بالآية - وليس هو تفسيرها ولا المراد بها- أنه سبحانه أمره أن يخلع نعليه عند دخوله ذلك الوادي المقدس ، إما لتنال أخمص قدميه بركة الوادي ، وإما لأنهما كانتا مما لا يصلح أن يباشر ذلك المكان بهما. كما قيل[2] :

---

(١) التجريد أصله في اللغة من جرّد أي تعرىٰ والتجريد: التعرية من الثياب وجرّد السيف من غمده أي سلّه. انظر: اللسان ٣/ ١١٦ (جرد).

والتجريد في لسان القوم: قال: الطوسي في اللمع ٤٢٥: « ما تجرّد للقلوب من شواهد الألوهية إذا صفا من كدرة البشرية. وسئل بعضهم عن التجريد فقال: إفراد الحق من كل ما يجري وإسقاط العبد من كل ما يُبدي ».

وانظر: التعرف ١٣١، ومعجم اصطلاحات الصوفية ٣٧٣، ويتضح أن معاني التجريد عندهم تجريد النفس عن نسبة الأفعال إلىٰ المخلوقات، وتجريد النفس عن طلب الأعواض في الدنيا والآخـرة ، وغيرها من المعاني المشابهة ؛ وقد ذكرها الكاشاني في معجمه وغيره ؛ وهي انحرافات ظاهرة تقدمت الإشارة إلىٰ شيء منها في باب التلبيس ومناقشة ابن القيم لها وسيأتي مزيد بيان لذلك في هذا الباب.

(٢) في أ غ حـ ط زيادة: « إنهما ».

كانتا من جلد حمار غير مذكىٰ[1]. وعلىٰ كل حال : فهو أمر بالتجرد من النعلين في ذلك المكان ، وتلك الحال.

وموضع الإشارة : أنه أُمر بالتجرد من نعليه عند دخول الوادي. فعلم أن التجرد شرط للدخول[2] فيما لا يصلح الدخول فيه إلا بالتجرد.

وعلىٰ هذا ، فيقال لمن أراد الوصول إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ ، والدخول عَليه : اخلع من قلبك ما سواه ، وادخل عليه؛ وأول قدم تدخل بها في الإسلام: أن تخلع الأنداد والأوثان التي تعبد من دون الله ، وتجرد منها ، فكأنه قيل له : اطرح عنك مالا يكون صالحاً للوطء به علىٰ هذا البساط. أو لأن ذلك الوادي لما كان من أشرف الأودية وأطهرها - ولذلك[3] اختاره الله سبحانه علىٰ

---

(١) انظر تفسير الطبري ١٦/ ١٠٩ وحكىٰ القولين عن جمع من مفسري السلف؛ فالقول الأول: ليباشر بقدميه بركة الوادي المقدسي، جاء ذلك عن الحسن ومجاهد وابن نجيح، والقول الثاني: لأجل أنها من جلد حمار ميِّت فكره أن يطأ بهما الوادي المقدسي ، مروي عن علي بن أبي طالب وكعب وعكرمة وقتادة ، وذكره ابن كثير عن أبي ذر وأبي أيوب ، وغير واحد من السلف. انظر: تفسير ابن كثير ٣/ ١٤٣، وذكره السيوطي عنهم وعن الزهري. انظر: الدر المنثور ٥/ ٥٥٩.

ورجح الطبري ـ رحمه الله ـ القول الأول قائلاً: لأنه لا دلالة في ظاهر التنزيل علىٰ أنه أمر بخلعهما من أجل أنهما من جلد حمار، ولا لنجاستهما، ولا خبر بذلك عمن يلزم بقوله الحجة. ثم قال: وفي قوله: ﴿إنك بالواد المقدس﴾ عقب الأمر بالخلع دليل واضح علىٰ أنه إنما أمره بخلعهما لما ذكرنا وهو مباشرة الوادي بقدميه إذ كان وادياً مقدساً. انظر ١٦/ ١٠٩.

(٢) في أ غ حـ ط: «في الدخول».

(٣) في ج: « وكذلك ».

غيره من الأودية لتكليم نبيه وكليمه- فأمره سبحانه أن يعظم ذلك الوادي بالوطء فيه حافياً ، كما يوطأ بساط الملك ، وصار ذلك سنة في بني إسرائيل في مواضع صلواتهم وكنائسهم. وشريعتنا جاءت بخلاف ذلك. فصلىٰ النبي صلىٰ الله عليه وسلم في نعليه ، وأمر أصحابه أن يصلوا في نعالهم. وقال : «**إن اليهود والنصارىٰ لايصلون في نعالهم فخالفوهم**»[1] فالسنة في ديننا : الصلاة في النعال. نص عليه الإمام أحمد ، وقيل له : أيصلي الرجل في نعليه ؟ فقال :

---

(١) أخرجه أبو داود في الصلاة ١/ ٤٢٦ (ح٦٥٢) عن يعلىٰ بن شداد عن أبيه شداد بن أوس رضي الله عنه عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم قال: « خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم » ولم يذكر النصارىٰ وأخرجه بهذا اللفظ عن شداد، الحاكم في المستدرك ١/ ٢٦٠، وصححه ووافقه الذهبي والبيهقي في السنن ٢/ ٤٣٢ والطبراني في الكبير ٧/ ٧١٦٥ والبغوي في شرح السنة ٢/ ٤٤٣، والحديث حسنه العراقي، انظر فيض القدير للمناوي ٣/ ٥٧٤، وسكت عنه أبو داود ورمز له السيوطي بالصحة في الجامع الصغير ٢/ ٨٠٤ وقال الشوكاني في نيل الأوطار ٢/ ١٣٢ : لا مطعن في إسناده، وصححه الألباني في صحيح الجامع ١/ ٣٢١٠.

أما اللفظ الذي ذكره المصنف وهو زيادة « والنصارىٰ » فهي عند ابن حبان فقط ٥/ ٥٦١ تفرد بها أحمد بن أبان القرشي عن مروان بن معاوية، ولم أجد من وثقه غير ابن حبان في الثقات ٨/ ٣٢.

قال رشيد رضا في تعليقه علىٰ المدارج ٣/ ٢٦٩ من طبعة المنار بعد أن ذكر عدم عثوره علىٰ هذا اللفظ: « والمعروف أن اليهود هم الذين يخلعون نعالهم في الصلاة لا النصارىٰ فإن هؤلاء يصلون في نعالهم... والتحقيق في المسألة الذي يدل عليه مجموع ما ورد فيه أن الأصل والغالب من فعل النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ الصلاة في النعلين... » اهـ.

أي والله[1].

فصل

معنى التجريد

قوله: «التَّجريدُ: الانخِلاعُ عَن شُهُودِ الشَّوَاهِدِ» «الشواهد» عنده: هي ما سوىٰ الحق سبحانه. و«الانخلاع عن شهودها» هو غيبة الشاهد بمشهوده عن شهوده. وذلك يكون في مقام المعاينة: فإنه لا ينخلع عن شهود الشواهد إلا إذا كان معايناً للمشهود.

درجات التجريد

الدرجة الأولى

قوله: «الدَّرَجَةُ الأُولَىٰ: تجَرِيدُ عَينِ الكَشفِ عَن كَسبِ اليَقِينِ» أي: تجريد حقيقة الكشف عن كسب اليقين، أي يعزل ما اكتسبه من اليقين العلمي بالكشف الحقيقي. فيجرد[2] الكشف: أي: يخلصه ويعريه[3] عن الالتفات إلىٰ اليقين. فيعزل ما اكتسبه من اليقين العلمي بالكشف الحقيقي.

الدرجة الثانية

قال: «الدَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ: تجَرِيدُ عَينِ الجَمعِ عَن دَركِ العِلمِ».

«عين الجمع» هو حقيقة الجمع. و«تجريده» هو أن لا يشهد للعلم[4] فيها أثراً[5]. فإن العلم من آثار الرسوم. و«حقيقة الجمع» تمحو الرسوم. فصاحب

---

(١) انظر: إغاثة اللهفان ١/ ٢٣١.

(٢) في أ غ حـ ط: «فتجرد».

(٣) في ج: «ويغيب به».

(٤) في ج: «أن لا يشهد العلم فيه».

(٥) في أ غ حـ ط: «آثاراً».

هذه الدرجة أبداً في تجرّد وتجريد. و«الدرك» هو الإدراك في هذا الموضع. ويحتمل أن يراد به: أن درجة العلم أسفل من درجة عين الجمع. فيجرد الجمع عن الدرجة التي هي أسفل منه. وقد اعترفوا بأن هذا حال المولّهين[1] في الاستغراق في الجمع.

[٤٠١/ ب] ولعمر الله إن ذلك ليس بكمال. وهو أصل من أصول الانحلال. فإنه إذا تجرد من العلم وما يوجبه: فقد خرج عن النور[2] الذي يكشف له الحقائق، ويميز له بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد. فالكشف وشهود الحقيقة إذا تجرد عن العلم: فقد ينسلخ صاحبه عن أصل الإيمان وهو لا يشعر.

وأحسن من هذا أن يقال: هو تجريد الجمع عن الوقوف مع مجرد العلم. فلا يرضىٰ بالعلم[3] عن مقام جمعية[4] حاله وقلبه وهمه علىٰ الله. بل يرتقي من درجة العلم إلىٰ درجة الجمع مصاحبا للعلم، غير مفارق لأحكامه، ولا جاعل له غاية يقف عندها.

---

(١) في ج: «المولعين».

(٢) في أ: «من ذلك النور».

(٣) وأحسن منه لو قال: «فلا يكتفىٰ بمجرد العلم عن مقام جمعية حاله...». لكان أجود وأسلم من شائبة تنقص العلم، وتفضيل الأحوال، وجميعة القلب عليه كما هو عند الصوفية، وعبارات الهروي موحية بذلك.

(٤) في أغ: «جمعيته».

فصل

الدرجة الثالثة

قوله : « **الدَّرَجَةُ الثَّالِثَةُ : تجَرِيدُ الخَلاَصِ مِن شُهُودِ التَّجرِيدِ** ».

يعني : أن لا يشهد تجريده[1]؛ لأن تجريده[2] من صفاته وأفعاله. وصاحب هذه الدرجة دائما : قد فني عما سوىٰ الحق تعالىٰ. فكيف يتسع مع ذلك لشهود[3] وصفه وفعله ؟ بل أفناه تجريده عن شهود تجريده.

* * *

---

(١) في ج: « تجريداً ».

(٢) في أ غ حـ ط: « لمن يجرده ».

(٣) في ج: « شهود ».

فصل[1]

منزلة التفريد

قال صاحب المنازل: «بَابُ التَّفرِيدِ[2] قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥] التَّفرِيدُ: اسمٌ لِتَخلِيصِ الإِشَارَةِ إِلَىٰ الحَقِّ. ثُمَّ بِالحَقِّ. ثُمَّ عَنِ الحَقِّ».

الشيخ ـ رحمه الله ـ جعل «التفريد» غير[3] «التجريد» وجعله بعده. والفرق بينهما: أن «التجريد» انقطاع عن الأغيار. و «التفريد» إفراد الحق بالإيثار. فالتجريد متعلق بالعبودية. والتفريد متعلق بالمعبود[4]. وجعله ثلاث درجات:

---

(١) بداية السقط في نسخة «غ» إلىٰ آخر الكتاب.

(٢) التفريد: مصدر فرّد يفرّد تفريداً وفرّد الرجل إذا تفقه واعتزل الناس وخلا بمراعاة الأمر والنهي والمفردون: الذاكرون الله كثيراً والذاكرات كما دل عليه الخبر. انظر: القاموس المحيط ص٣٩٠ (فرد)، والتفريد في لسان القوم: أن يتفرد عن الأشكال، ويتفرد في الأحوال، ويتوحد في الأفعال.

وقال بعضهم: التفريد إفراد المفرد برفع الحدث، وإفراد القدم بوجود حقائق الفردانية. انظر: التعرف ١٣١، واللمع ٤٢٥، وهو قريب من معنىٰ التجريد إلا أن التجريد عن الأغيار والتفريد عن نفسه بنفيها وغيبته عن رؤية الكسب والثواب، وإنما يريد الحق لذاته. وقد أشار ابن القيم لهذا الفرق وسبقه إليه السهروردي في عوراف المعارف ٤٧٦، واختصره صاحب التعرف بقوله: « وقيل: التجريد أن لا يملك والتفريد أن لا يُملك ».

(٣) في أ حـ ط: « عين ».

(٤) في أ حـ ط تقديم وتأخير هكذا: « فالتفريد متعلق... والتجريد متعلق... ».

تخليص الإشارة إلىٰ الحق. ثم به ، ثم عنه ، فههنا أمران. أحدهما : تخليص الإشارة. والثاني : متعلق الإشارة.

درجات التفريد

فأما تخليصها : فهو تجريدها مما يمازجها[1] ويخالطها. وأما متعلقها ، فثلاثة أمور : الإشارة إلىٰ الحق ، وبه ، وعنه ، فالإشارة إليه : غاية ، والإشارة به : وجود ومصاحبة[2] ، والإشارة عنه : إخبار وتبليغ. فمن خلصت إشارته إلىٰ الحق كان من المخلصين. ومن كانت إشارته به : فهو من الصادقين ، ومن كانت إشارته عنه : فهو من المبلغين ، ومن اجتمعت له الثلاثة : فهو من الأئمة العارفين. فالكمال : أن يشير إليه به عنه. فتخليص الإشارة إليه : هو حقيقة الإخلاص وتخليص الإشارة به : هو حقيقة الصدق وتخليص الإشارة إليه : هو حقيقة المتابعة. وذلك هو محض الصدِّيقيَّة. فمتىٰ اجتمعت هذه الثلاثة في العبد ، فقد خلعت عليه خلعة الصديقية. فما كل من أشار إلىٰ الله أشار به. ولا كل من أشار به أشار عنه. والرسل - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- هم الذين كملوا المراتب الثلاثة. فخلصت إشارتهم إلىٰ الله وبه وعنه من كل شائبة. ثم الأمثل فالأمثل علىٰ منهاجهم. وما أكثر ما تشتبه[3] الإشارة إلىٰ الله وبه الإشارة إلىٰ النفس والإشارة بها. فيشير بنفسه وإلىٰ نفسه[4] ، ظانا أن

الإشارة إلى الحق وبه وعنه

الاشتباه في ذلك على بعض السالكين

(١) في ج ق: « يزاحمها ».

(٢)« ومصاحبة» ساقطة من أ حـ ط.

(٣) في ج ط: « تشبه ».

(٤) في أ حـ ط: « إلىٰ نفسه بنفسه ».

إشارته بالله وإلىٰ الله. ولا يميز بين هذا وهذا إلا خواصُّ العارفين ، الفقهاءُ في معرفة الطريق والمقصود ، وههنا انقطع من انقطع واتصل من اتصل. فلا إله إلا الله ! كم مَن تَنوع(١) في الإشارة ، وبالغ ودقق. وحقق. ولم تعدُ إشارتهُ [٤٠٢/ أ] نفسَه. وهو لا يعلم. أشار بنفسه وهو يظن أنه أشار بربه. وإن فلتات لسانه ورائحة كلامه لتنادي عليه : أنا ، وبي ، وعني.

فإذا خلصت الإشارة - بالله وإلىٰ الله ، وعن الله - من جميع الشوائب : كانت متصلة بالله ، خالصة له ، مقبولة لديه ، راضياً بها. وعلىٰ هذا كان حرص السابقين الأولين ، لا علىٰ كثرة العمل ، ولا علىٰ تدقيق الإشارة ، كما قال بعض الصحابة : «لو أعلم أن الله قبل مني عملاً واحداً : لم يكن غائب أحب إلي من الموت»(٢) وليس هذا علىٰ معنىٰ : أن أعماله كانت لغير الله تعالىٰ ، أو علىٰ غير سنة رسوله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ. فشأن القوم كان أجل من ذلك ،

---

(١) في ج: « كم من ينوع » وفي أ: « كم من متنوع ».

(٢) القائل هو عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ فقد أخرج ابن عساكر بسنده عن هشام بن يحيىٰ عن أبيه قال: دخل سائل إلىٰ ابن عمر فقال لابنه: أعطه ديناراً فأعطاه فلما انصرف قال ابنه عقيل تقبل الله منك يا أبتاه فقال: لو علمت أن الله تقبل مني سجدة واحدة أو صدقة درهم واحد لم يكن غائب أحب إليّ من الموت أتدري ممن يتقبل الله إنما يتقبل الله من المتقين . تاريخ ابن عساكر ٣١/ ١٤٦، وأخرجه ابن عبدالبر في التمهيد ٤/ ٢٥٦، وقد صرح باسمه المصنف في المنار المنيف ٣٢، ويروىٰ نحوه عن أبي الدرداء وفضالة بن عبيد وبعض السلف انظر: تفسير ابن كثير ٢/ ٤٣، والدر المنثور ٣/ ٥٦، ٥٧.

ولكن علىٰ تخليص الأعمال من شوائب النفوس، ومشاركات الحظوظ، فكانوا يخافون -لكمال علمهم بالله وحقوقه عليهم- أن أعمالهم لم تخلص من شوائب حظوظهم، ومشاركات نفوسهم. بحيث تكون متمحضة لله وبالله، ومأخوذة عن الله. فمن وصل[1] له عمل واحد علىٰ هذا الوجه: وصل إلىٰ الله. والله تعالىٰ شكور، إذا رضي من العبد عملاً من أعماله نجاه، وأسعده به، وثمّره له، وبارك له فيه. وأوصله به إليه. وأدخله به عليه. ولم يقطعه به عنه. فما أكثر المنقطعين بالإشارة عن المشار إليه، وبالعبادة عن المعبود، وبالمعرفة عن المعروف؟ فتكون الإشارات والمعارف قبلة قلبه، وغاية قصده. فيتغذىٰ[2] بها. ويجد من الأنس بها والذوق والوجد ما يسكن قلبه إليه، ويطمئن به، ويظن أنه الغاية المطلوبة. فيصير قلبه محبوساً عن ربه وهو لا يشعر. وتصير نفسه راتعة في رياض العلوم والمعارف واجدة لها. وهو يظن أنه قد وصل واتصل، وعلىٰ منزلة[3] الوجود حصل. فهو دقيق الإشارة. لطيف العبارة. فقيه في مسائل السلوك. وبينه وبين الله حجاب لم ينكشف عنه. وإنما يرتفع هذا الحجاب بحال التجريد والتفريد، لا بمجرد علم ذلك. فبتفريد المعبود المطلوب المقصود عن غيره، وبتجريد القصد والطلب، والإرادة

---

(١) في ج: «كمن وصل».

(٢) في أ: «فيستغذي» وفي ج: «فيستعد».

(٣) في جـ ط: «منزل».

والمحبة ، والخوف والرجاء والإنابة والتوكل عليه واللجأ إليه عن الحظوظ وإرادات النفس : ينكشف[1] عن القلب حجابه. ويزول عنه ظلامه. ويطلع فيه فجر التوحيد. وتبزغ فيه شمس اليقين. وتستبين[2] له الطريق الغراء ، والمحجة البيضاء التي ليلها كنهارها.

فصل

تفريد الإشارة إلى الحق على ثلاث درجات

قال : «فَأَمَّا تَفريدُ الإشَارَةِ إلَىٰ الحَقِّ : فَعَلَىٰ ثَلاَثِ دَرَجَاتٍ. تَفرِيدُ القَصدِ عَطَشاً. ثُمَّ تَفرِيدُ المَحَبَّة تَلَفاً. ثُمَّ تَفرِيدُ الشُّهُودِ اتِّصَالاً».

ذكر في هذه الدرجة ثلاثة أمور : تفريد القصد ، والمحبة ، والشهود ، فالقصد بداية. والشهود نهاية والمحبة واسطة. فيفرد قصده وحبه[3] وشهوده. وذلك يتضمن إفراد مطلوبه و محبوبه ومشهوده. فيكون فرداً لفرد. فلا ينقسم طلبه ، ولا حبُّه ، ولا شهوده. ولا ينقسم مطلوبه و محبوبه ومشهوده. فتفريد الطلب والمحبة والشهود : صدق. وتفريد المطلوب والمحبوب والمشهود : إخلاص.

فالصدق والإخلاص : هو أن تبذل كلَّك[4] لمحبوبك وحده. ثم تحتقر ما

---

(١) في ط: «فينكشف».

(٢) في أ جـ ط: «وتستنير».

(٣) في أ حـ «وحبيبه».

(٤) في ج: «ذلك».

بذلت في جنب [٤٠٢/ ب] ما يستحقه. ثم لا تنظر إلىٰ بَذْلك.

وقيد «تفريد القصد» بالعطش. و «تفريد المحبة» بالتلف. و «تفريد الشهود» بالاتصال. و «العطش -كما قال- هو غلبة ولوع بمأمول»[١]، و«التلف: هو المحبة المهلكة» و «الاتصال: سقوط الأغيار عن درجة الاعتبار» فهذا حكم التفريد في الدرجة الأولىٰ.

قال: **«وَأَمَّا تَفرِيدُ الإِشَارَةِ بِالحَقِّ: فَعَلَىٰ ثَلاَثِ دَرَجَاتٍ. تَفرِيدُ الإِشَارَةِ بِالافتِخَارِ بَوْحاً، وَتَفرِيدُ الإِشَارَةِ بِالسُّلُوكِ مُطَالَعَةً، وَتَفرِيدُ الإِشَارَةِ بِالقَبضِ غيرَةً»**.

الافتخار نوعان: مذموم وممدوح

ذكر أيضاً في هذه الدرجة[٢] ثلاثة أمور: الافتخار، والسلوك، والقبض، فالافتخار نوعان: مذموم، ومحمود. فالمذموم: إظهار مرتبته علىٰ أبناء جنسه ترفعا عليهم. وهذا غير مراد. والمحمود: إظهار الأحوال السنية، والمقامات الشريفة، بوحاً بها[٣]. أي تصريحاً وإعلاناً، لا علىٰ وجه الفخر[٤]. بل علىٰ وجه تعظيم النعمة. والفرح بها، وذكرها، ونشرها، والتحدُّث بها، والترغيب فيها وغير ذلك من المقاصد في إظهارها، كما قال النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ:

---

(١) انظر منزلة العطش في المنازل ص٧٥.

(٢)« الدرجة » ساقطة من ج.

(٣) في ق: « بوحاً بها إلىٰ الله تصريحاً... ».

(٤) في ج: « الافتخار ».

«أنا سيد ولد آدم ولا فخـر» و «أنـا أول مـن تنشقُّ عنه الأرض يـوم القيامـة ولا فخـر» ، و : «أنا أول شافع ومشفَّع[1] ولا فخـر»[2] ، وقال سـعد بـن أبي وقـاص[3] رضي الله عنه : «أنا أول من رمىٰ بسهم في سبيل الله »[4] ، وقـال أبـو ذر ـ رضي الله عنـه ـ : «لقـد أتـىٰ عـلي كـذا وكـذا وإني لثلـث[5] الإسـلام »[6] ، وقـال

أدلـة الافتخار المحمود

---

(١) في الأصل: « وشفيع » وصححت بالهامش (ل٤٠٢/ ب).

(٢) الحديث بهذا اللفظ أخرجه أحمد ٣/ ٢، وابن ماجه في الزهد ٢/ ١٤٤٠ (ح٤٣٠٨) من حديث أبي سعيد ـ رضي الله عنه ـ وبقيته: « ولواء الحمد بيدي يوم القيامة ولا فخر » والترمذي بنحوه في التفسير ٥/ ٣٠٨ (ح٣١٤٨).
ومسلم دون قوله: « ولا فخر » كتاب الفضائل ٤/ ١٧٨٢ (ح٢٢٧٨)، ولفظه: « أنا سيد الناس يوم القيامة » وعند البخاري من حديث أبي هريرة في الشفاعة ٦/ ٣٧١ (ح٣٣٤٠).
والحديث جاء عن جمع من الصحابة بألفاظ مختلفة فجاء من حديث أبي بكر في قصة الشفاعة عند أحمد ١/ ٤، وابن أبي يعلىٰ في المسند ١/ ٥٦، وعند البزار ١/ ١٤٩ وأبي عوانة ١/ ١٧٥.

(٣) هو الصحابي سعد بن أبي وقاص (مالك) بن أهيب بن عبد مناف، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد السابقين إلىٰ الإسلام، وأتىٰ عليه سبعة أيام وإنه لثلث الإسلام شهد بدراً والحديبية، من آخر المهاجرين وفاة توفي سنة خمس وخمسين للهجرة وقيل أربع وخمسين.
انظر: طبقات خليفة بن خياط ١٥، والرياض النضرة في مناقب العشرة للمحب الطبري ٤/ ٣٢٠، وأسد الغابة ٢/ ٣٩٠، والإصابة ٤/ ١٦٠.

(٤) أخرجه البخاري في فضائل الصحابة ٧/ ٨٣ (ح٣٧٢٨)، ومسلم في الزهد ٤/ ٢٢٧٧ (ح٢٩٦٦)، وأحمد ١/ ١٧٤.

(٥) في أ حـ ط: « لثالث ».

(٦) المشهور عن أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ أنه كان يقول: « أنا ربع الإسلام ». كما أخرجه الطبراني في الكبير ٢/ ١٤٨ (ح١٦١٨)، والحاكم ٣/ ٢٤١، ٣٤٢، وصححه ووافقه الذهبي وقال

علي[1] - رضي الله عنه -: «إنه لَعَهْد النبي الأمِّي إليّ[2]: أنه لا يحبني إلا مؤمن. ولا يبغضني إلا منافق»[3] وقال عمر رضي الله عنه: «وافقت ربي في ثلاث»[4]، وقال علي - رضي الله عنه - وأشار إلىٰ صدره: «إن ههنا علماً جماً. لو أصبت له حملة»[5]، وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «أخذت من في رسول الله

الهيثمي في المجمع ٩/ ٣٢٧، رواه الطبراني بإسنادين وأحدهما متصل الإسناد ورجاله ثقات وانظر السير ٢/ ٥٦، والحلية ١/ ١٥٧، أما القائل: «إني لثلث الإسلام» فهو سعد بن أبي وقاص كما في البخاري ٧/ ٨٣ (ح٣٧٢٦، ٣٧٢٧).

(١) هو أمير المؤمنين أبو الحسن علي بن أبي طالب بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، أول من أسلم من الصبيان، ولد قبل البعثة بعشر سنين، وشهد المشاهد كلها إلا تبوك، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وقتل - رضي الله عنه - ليلة السابع عشر من رمضان سنة أربعين للهجرة.

انظر: فضائل الصحابة للإمام أحمد ١/ ٥٢٨، والرياض النضرة للمحب الطبري ٣/ ١٠٤، والإصابة ٧/ ٥٧.

(٢) «إليّ» ساقطة من أ، ح.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه عن علي رضي الله عنه، كتاب الإيمان ١/ ٨٦(ح١٣١). ولفظه: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد...». وأحمد في المسند ١/ ٨٤، ٩٥، والترمذي في المناقب ٥/ ٦٤٣ (ح٣٧٣٦). والنسائي في الإيمان ٨/ ١١٧ (ح٥٠٢٢)، وابن ماجه في المقدمة ١/ ٤٢ (ح١١٤).

(٤) متفق عليه أخرجه البخاري في الصلاة ١/ ٥٠٤، وفي التفسير ٨/ ١٦٨، ومسلم في فضائل الصحابة ٤/ ١٨٦٥ (ح٢٣٩٩).

(٥) أخرجه الخطيب البغدادي بسنده إلىٰ علي - رضي الله عنه -، تاريخ بغداد ٦/ ٣٧، وأبو نعيم في الحلية ١/ ٨٠، وانظر: تهذيب الكمال للمزي ٢٤/ ٢٢١، وتذكرة الحفاظ للذهبي ١/ ١١.

صلىٰ الله عليه وسلم سبعين سورة. وإن زيداً ليلعب مع الغلمان»[1]. وقال أيضاً: «ما من كتاب الله آية إلا وأنا أعلم أين نزلت ؟ وماذا أريد بها ؟ ولو أعلم أن أحداً أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لرحلت إليه »[2]، وقال بعض الصحابة : «لأن تختلف فيَّ الأسنة أحب إليّ من أن أحدث نفسي في الصلاة بغير ما أنا فيه »[3] وهذا أكثر من أن يذكر.

والصادق تختلف عليه الأحوال. فتارة يبوح بما أولاه ربه ، ومنَّ به عليه. لا يطيق كتمان ذلك. وتارة يخفيه ويكتمه. لا يطيق إظهاره. وتارة يقبض ، وتارة يبسط وينشط ، وتارة يجد لساناً قائلاً[4] لا يسكت. وتارة لا يقدر أن ينطق بكلمة. وتارة تجده ضاحكاً مسروراً. وتارة باكياً حزيناً. وتارة يجد جمعية لا

---

(١) أخرجه البخاري في فضائل القرآن ٩/ ٤٦ (ح٥٠٠٠) ولفظه: « لقد أخذت من في رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ سبعين سورة » دون ذكر زيد بن ثابت ولفظ المصنف، أخرجه أحمد في المسند ١/ ٣٨٩، ٤٠٥، ٤١٤، والنسائي ٨/ ١٣٤ (ح٥٠٦٣)، وأبو نعيم في الحلية ١/ ١٢٥، والذهبي في السير ١/ ٤٧٢.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في فضائل القرآن ٩/ ٤٧ (ح٥٠٠٢).
ومسلم في فضائل الصحابة ٤/ ١٩١٣ (ح٢٤٦٣).

(٣) لم أجده عن أحد من الصحابة وإنما هو لعامر بن عبدالقيس الزاهد المشهور من عباد التابعين روىٰ عن عمر وسلمان ـ رضي الله عنهما ـ وتوفي زمن معاوية. انظر: السير ٤/ ١٥، وهذا القول أخرجه عنه ابن المبارك في الزهد ٢/ ٦٥٠، والإمام أحمد في الزهد ص٣٢١، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ٧/ ١٧٢، ٣، وأبو نعيم في الحلية ٢/ ٩٠.

(٤)« قائلاً » ساقطة من ج.

سبيل للتفرقة عليها. وتارة تفرقة لا جمعية معها. وتارة يقول : واطرباه ! وأخرىٰ يقول : واحزناه[1] ! بخلاف من هو علىٰ لون واحد لا يوجد علىٰ غيره. فهذا لون والصادق لون.

قوله : «وَتَفرِيدُ الإِشَارَةِ بِالسُّلوكِ مُطَالَعَةً» أي تجريد الإشارة إلىٰ المطلوب بالسلوك اطلاعاً علىٰ حقائقه. قوله : «وَتَفرِيدُ الإِشَارَةِ بِالقَبضِ غَيرَةً» أي تخليص الإشارة إلىٰ المطلوب بالقبض غيرة عليه.

والمقصود : أنه تارة يفرد إشارته بما أولاه الحق ، لا يكتمه ولا يخفيه. وتارة يفرد إشارته بحقائق السلوك اطلاعاً عليها[2] ، وإطلاعاً لغيره [٤٠٣/ أ] . وتارة يشير بالقبض [غيرة وستراً[3]. فيشير بالافتخار تارة ، وبالاطلاع تارة ، وبالقبض تارة][4].

فافتخاره بالمنعم ونعمته[5] ، لا بنفسه وصفته ، واطلاعه[6] وإطلاعه لغيره : تعليم وإرشاد وتبصير[7]. وقبضه غيرة وستر. وحقيقة الأمر ما ذكرناه : أن الصادق بحسب

---

(١) في ق ط: « واحرباه ».

(٢)« عليها » ساقطة من أ حـ.

(٣) في ج ق ط: « وتستراً ».

(٤) ما بين المعقوفين ساق من أ حـ.

(٥) في أ حـ ط: « ونعمه ».

(٦) في ط: « واطلاعه لغيره ».

(٧) في أ حـ: « وتبصر ».

دواعي صدقه وحاله مع الله ، وحكم وقته وما أقيم فيه.



فصل

معنى التفريد الإشارة عن الحق

قوله : «**وَأَمَّا تَفرِيدُ الإِشَارَةِ عَنِ الحَقِّ : فَانبِسَاطُ بسطٍ**(١) ظاهرٍ : **يَتَضَمَّنُ قَبْضاً خَالِصاً. لِلهِدَايَةِ إِلَىٰ الحَقِّ ، وَالدَّعوةِ إِلَيهِ**» يريد أن صاحب هذه «الإشارة» منبسط بسطاً ظاهراً ، مع أن باطنه مجموع علىٰ الله. وهو القبض الخالص الذي أشار إليه. فهو في باطنه مقبوض. لما هو فيه من جمعيته علىٰ الله. وفي ظاهره مبسوط مع الخلق بسطاً ظاهراً لقوته ، قصداً(٢) لهدايتهم إلىٰ الحق سبحانه ، ودعوتهم إليه.

وحاصل الأمر : أنه مبسوط بظاهره لدعوة الخلق إلىٰ الله ، ومقبوض بباطنه عما سوىٰ الله ، فظاهره منبسط مع الخلق ، وباطنه منقبض عنهم ، لقوة تعلقه بالله واشتغاله به عنهم. فهو كائن بائن ، داخل خارج ، متصل منفصل ، قال الله تعالىٰ : ﴿ وَٱدْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ ۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٨٧﴾ وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص : ٨٧-٨٨] فأمره بتجريد الدعوة إليه ، وتجريد عبوديته وحده. وهذان هما أصلا الدين. وعليهما مداره. وبالله التوفيق.

---

(١) في حـ: « يبسط » وفي ج: « لبسط ».

(٢) في ق: « بسطاً ».

فصل

منزلة الجمع

قال: «بَابُ الجَمعِ[1]: قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧].

قلت: اعتقد[2] جماعة أن[3] المراد بالآية: سلب فعل الرسول ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ عنه، وإضافته إلىٰ الرب تعالىٰ، وجعلوا ذلك أصلاً في الجبر، وإبطال نسبة الأفعال إلىٰ العباد. وتحقيق نسبتها إلىٰ الرب تعالىٰ وحده. وهذا غلط منهم في فهم القرآن. ولو[4] صح ذلك وجب[5] طرده في جميع الأعمال.

---

(١) الجمع: مصدر قولك جمعت الشيء وجمع الشيء عن تفرقة يجمعه جمعاً وأجمعه فاجتمع. انظر اللسان ٨/ ٥٣ (جمع). والجمع في اصطلاح القوم: جمع العين الأحدية. يعني تلاشي كل ما تحمله الإشارة في عين الأحدية بالحقيقة. انظر: معجم اصطلاحات الصوفية ٣٧٧، ويشير القشيري في الرسالة إلىٰ أدنىٰ أحوال الجمع والفرق بينه وبين الفرق ما نسب إليك والجمع ما سلب عنك قال ومعناه: أن ما يكون كسباً للعبد من إقامة العبودية... فهو فرق وما يكون من قبل الحق من إبداء معان وإسداء لطف وإحسان فهو جمع. الرسالة للقشيري ١٤٤، وانظر: التعرف ١٣٨، وعوارف المعارف ٤٧٤. وسيتكلم عليه المصنف مرة أخرىٰ في باب التوحيد.

(٢) في ج: «اتفقوا» وفي ق: «عقد جماعة».

(٣) في ج: «علىٰ أن المراد».

(٤) في أ حـ ق ط: «فلو».

(٥) في أ حـ ج ق ط: «لوجب».

فيقال : ما صلّيتَ إذْ صلّيتَ ، ولا صمتَ إذ صمتَ ، ولا ضحّيتَ إذ ضحّيتَ ، ولا فعلتَ كلّ فعل إذ فعلته ، ولكن الله فعل ذلك ، فإن طردوا ذلك لزمهم في جميع أفعال العباد- طاعاتهم[1] ومعاصيهم- إذ لا فرق. وإن خصوه بالرسول - صلىٰ الله عليه وسلم - وحده وأفعاله جميعه ، أو رميه وحده : تناقضوا. فهؤلاء لم يوفقوا لفهم ما أريد بالآية.

معنى قوله تعالى : (وما رميت إذ رميت)

وبعد. فهذه الآية نزلت في شأن رميه - صلىٰ الله عليه وسلم - المشركين يوم بدر بقبضة من الحصباء. فلم تدع وجه أحد منهم إلا أصابته[2]. ومعلوم أن تلك الرمية من البشر لا تبلغ هذا المبلغ. فكان منه - صلىٰ الله عليه وسلم - مبدأ الرمي. وهو الحذف. ومن الله سبحانه وتعالىٰ : نهايته. وهو الإيصال. فأضاف

---

(١) في ط: « طاعتهم ».

(٢) ثبت ذلك عن جمع من الصحابة، وأخرجها أهل التفسير والسير منها حديث حكيم بن حزام - رضي الله عنه - قال: « لما كان يوم بدر أمر رسول الله فأخذ كفاً من الحصىٰ فاستقبلنا به فرمىٰ بها وقال: شاهت الوجوه فأنزل الله: ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمىٰ ﴾. أخرجه الطبراني في الكبير ٢/ ٢٠٣ وقال الهيثمي إسناده حسن مجمع الزوائد ٦/ ٨٤ ومن حديث ابن عباس وفيه: «فما بقي أحد من القوم إلا امتلأت عيناه من الحصباء فنزلت: ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمىٰ ﴾ » أخرجه الطبراني في الكبير ١١/ ٢٨٥.
وقال الهيثمي ٦/ ٨٤، ورجاله رجال الصحيح.
وجاء من حديث علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب وأبي هريرة وأبي أيوب ومحمد بن كعب القرظي وغيرهم. انظر: تفسير ابن جرير ٩/ ١٣٦، والمعجم الكبير ٤/ ١٧٤، والأوسط ٩/ ٥٨، وتفسير ابن كثير ٢/ ٢٩٥، والدر المنثور ٤/ ٤٠.

إليه رمي الحذف الذي هو مبدؤه. ونفىٰ عنه رمي الإيصال الذي هو نهايته[1].

ونظير هذا: قوله في الآية نفسها «فلم تقتلوهم. ولكن الله قتلهم» ثم قال: «وما رميت إذ رميت. ولكن الله رمىٰ» فأخبر: أنه وحده هو الذي تفرد بقتلهم. ولم يكن ذلك[2] أنتم، كما تفرد بإيصال الحصبا إلىٰ أعينهم، ولم يكن ذلك من رسوله ولكن وجه الإشارة بالآية: أنه سبحانه أقام أسباباً ظاهرة، لدفع[3] المشركين، وتولىٰ دفعهم، وإهلاكهم بأسباب باطنة [٤٠٣/ ب] غير الأسباب التي تظهر للناس. فكان ما حصل من الهزيمة والقتل والنصرة مضافاً إليه وبه. وهو خير الناصرين.

قال: « **الجَمعُ: مَا أَسقَطَ التَّفرِقَةَ. وَقَطَعَ الإِشَارَةَ. وَشَخصَ عَنِ المَاءِ وَالطِّينِ. بَعدَ صِحَّةِ التَّمكِينِ وَالبَرَاءَةِ مِنَ التَّلوِينِ[4] وَالخَلَاصِ مِن شُهُودِ الثَّنوِيَّةِ، وَالتَّنَافِي مِن إِحسَاسِ[5] الاعتِلَالِ، وَالتَّنَافِي مِنَ شُهُودِ[6] شُهُودِهَا** ».

قوله: «**الجَمعُ: مَا أَسقَطَ التَّفرِقَةَ**» هذا حدٌّ غير محصل للفرق بين ما يحمد

---

(١) قرر ابن جرير هذا المعنىٰ ورد علىٰ المنكرين عند تفسير الآية ٩/ ١٣٥، وانظر تفسير ابن كثير ٢/ ٢٩٥.

(٢) في أ حـ ج ق ط زيادة: « بكم».

(٣) في حـ ط: « كدفع ».

(٤) في ج: « التكوين ».

(٥) في ج: « احتباس ».

(٦) في ج: « من شهودها ».

الجمع ينقسم إلى صحيح وباطل

ويذم من الجمع والتفرقة. فإن «الجمع» ينقسم إلىٰ صحيح وباطل. و«التفرقة» تنقسم إلىٰ محمود ومذموم. وكل منهما لا يحمد مطلقاً. ولا يذم مطلقاً. فيراد بالجمع: جمع الوجود. وهو جمع الملاحدة القائلين بوحدة الوجود. ويريدون بالتفرقة: الفرق بين الوجود القديم والمحدث، وبين الخالق والمخلوق، وأصحابه يقولون: الجمع ما أسقط هذه التفرقة. ويقولون عن أنفسهم: إنهم أصحاب جمع الوجود. ولهذا صرح بما ذكرناه محققُ[1] الملاحدةِ[2]. فقال: [التفرقة اعتبار الفرق بين وجود ووجود؛ فإذا زال الفرق في نظر المحقق حصل له حقيقة الجمع][3].

ويراد بالجمع: الجمع في[4] الإرادة والطلب علىٰ المراد المطلوب وحده، وبالتفرقة: تفرقة الهمة والإرادة، وهذا هو الجمع الصحيح، والتفرقة المذمومة؛ فحد الجمع الصحيح: ما أزال هذه التفرقة، وأما جمع يزيل التفرقة بين الرب والعبد، والخالق والمخلوق، والقديم والمحدث: فأبطلُ الباطلِ. وتلك التفرقة هي الحق. وأهل هذه التفرقة: هم أهل الإسلام والإيمان والإحسان. كما أن أهل ذلك الجمع: هم أهل الإلحاد والكفر.

---

(١) في ط: « محققو، فقالوا ».

(٢) يقصد التلمساني.

(٣) ما بين المعقوفين من كلام التلمساني في شرحه ٢/ ٥٩٥ مع اختلاف يسير.

(٤) في أ ـ ج ق ط: « بين ».

ويراد بالجمع : جمع الشهود. وبالتفرقة : ما ينافي ذلك. فإذا زال الفرق في نظر المشاهد ، وهو مثبت للفرق : كان ذلك جمعاً في شهوده خاصة مع تحققه بالفرق.

فإذا عرف هذا ، فالجمع الصحيح : [ما أسقط التفرقة الطبيعية النفسية. وهي التفرقة المذمومة. وأما التفرقة الأمرية الشرعية -بين المأمور والمحظور ، والمحبوب][1] والمكروه- : فلا يحمد[2] جمع أسقطها. بل يذم كل الذم. وبمثل هذه المجملات دخل علىٰ أصحاب السلوك والإرادة ما دخل.

قوله : «وَقَطَعَ الإِشَارَةَ» هو من جنس قوله : « مَا أَسْقَطَ التَّفرِقَةَ » قال أهل الإلحاد : لما كانت الإشارة نسبة بين شيئين- مشير ، ومشار إليه- كانت مستلزمة للثنوية. فإذا جاءت الوحدة الجمعية[3] ، وذهبت الثنوية : انقطعت الإشارة[4].

وقال أهل التوحيد : إنما تنقطع الإشارة عند كمال الجمعية علىٰ الله ، فلا يبقىٰ في صاحب هذه الجمعية موضع للإشارة؛ لأن جمعيته علىٰ المطلوب المراد أغنته[5] عن الإشارة إليه. وأيضاً فإن جمعيته أفنته عن نفسه وإشارته. ففي

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

(٢) في ج: « ولا يحمد جمع إسقاطها ».

(٣) في ط: « جمعية ».

(٤) انظر: شرح التلمساني ٢/ ٥٩٦.

(٥) في ق ط: « غيبته ».

مقام الفناء تنقطع الإشارة؛ لأنها من أحكام البشرية.

قوله : «وَشَخصَ عَنِ المَاءِ وَالطِّينِ» هذا يحتمل معنيين.

أحدهما : أن يريد بالماء والطين بني آدم. ونفسه من جملتهم [٤٠٤/ أ] أي شخص عن النظر إلىٰ الناس والالتفات إليهم ، وتعلق القلب بهم بالكلية ، وخصهم بالذكر؛ لأن أكثر العلائق ، وأصعبها وأشدها قطعاً لصاحبها : هي علائقهم[1]. فإذا شخص قلبه عنهم بالكلية ، فعن غيرهم ممن هو أبعد إليه منهم أولىٰ وأحرىٰ.

وفي ذكر «الماء والطين» تقرير[2] لهذا الشخوص عنهم. وتنبيه علىٰ تعينه ووجوبه[3]. فإن المخلوق من الماء والطين بشر ضعيف. لا يملك لنفسه- ولا لمن تعلق به- جلب منفعته ، ولا دفع مضرة ، فإن الماء والطين منفعل لا فاعل. وعاجز مهين لا قوي متين. كما قال تعالىٰ : ﴿فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَهُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَم مَّنۡ خَلَقۡنَآۚ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّن طِينٖ لَّازِبِۭ﴾ [الصافات : ١١] ، وأخبر : أنه خلقنا ﴿مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ﴾ [السجدة :٨ والمرسلات : ٢٠] فحقيق بابن الماء والطين : أن يشخص عنه القلب. لا إليه ، وأن يعول علىٰ خالقه وحده لا عليه وأن يجعل رغبته كلها فيه وفيما لديه.

---

(١) في ج: « علائقه ».

(٢) في ج: « تفريد ».

(٣) في ج: « تعلمه ووجوده ».

والمعنىٰ الثاني - الذي يحتمله كلامه - : أن يشخص عن أحكام الطبيعة السفلية الناشئة من الماء والطين ، وعن متعلَّقاتِها : إلىٰ أحكام الأرواح العلويَّة.

والله سبحانه وتعالىٰ - بحكمته وعجيب صنعه - جعل الإنسان مركباً من جوهرين : جوهر طبيعي كثيف ، وهو الجسم؛ وجوهر روحاني لطيف ، وهو الروح. ومن شأن كل شكل : أن يميل إلىٰ شكله. ومن طبع كل مِثْل : أن ينجذب إلىٰ مثله - صار الإنسان ينجذب إلىٰ العالم الطبيعي ، بما فيه من الكثافة ، وإلىٰ العالم الروحاني بما فيه من اللطافة. فصار في الإنسان قوتان متضادتان إحداهما : تجذبه سفلاً ، والثانية : تجذبه علوًّا. فمن شخص عن طبيعة الماء والطين ، إلىٰ محل الأرواح العلوية ، التي ليست من هذا العالم السفلي : كان من أهل هذا الجمع المحمود ، الذي جمعه من متفرقات النفس والطبع.

قوله : « **بَعْدَ صِحَّةِ التَّمكِينِ ، وَالبَرَاءَةِ مِنَ التَّلوِينِ ، وَالخَلاَصِ مِن شُهُودِ الثَّنَوِيَّة** » معناه : أن العبد لا يمكنه أن يشخص عن الماء والطين إلا بعد صحة تمكنه في المعرفة ، وبراءته من التلوين[1]. فشرط الشيخ حصول التمكين له ، وانتفاء التلوين عنه. وخلاصه من شهود الثنوية.

(١) في ج: « التكوين ».

فالتلوين : تلونه لإجابة[1] دواعي الطبع والنفس. وشهود الثنوية : عبارة مجملة محتملة[2]. وقد حملها الملحد[3] علىٰ أنه يشهد عبداً ورباً ، وقديماً وحادثاً[4] ، وخالقاً ومخلوقاً. والتوحيد المحض : أن يتخلص من ذلك بشهود[5] وحدة الوجود؛ ومتىٰ شهد تعدد الوجود كان ثنوياً عند الملاحدة.

وأما الموحدون : فالثنوية التي يجب التخلص منها عندهم[6] : أن يتخذ إلهين اثنين. فيشهد مع الله إلهاً آخر؛ وأما كونه يشهد مع الله موجوداً غيره ، هو موجده وخالقه وفاطره : فليس بثنوية. بل توحيد خالص ، ولا يتم له التوحيد إلا بهذا الشهود ليصح له نفي الإلهية[7] عنه؛ وإلا فكيف ينفي الآلهة عما لا يشهده ، ويشهد نفيها عنه ؟

والمقصود : أن صاحب الجمع إذا شهد رباً وعبداً. وخالقاً ومخلوقاً[8] ، وآمراً وفاعلاً منفذاً ، ومحركاً ، ومتحركاً ، ووليّاً وعدوًّا : كان ذلك موجَب

---

(١) في ج: « لإجابته ».

(٢) في ج: « تحتمله ».

(٣) انظر شرح التلمساني ٢/ ٥٩٦.

(٤) في أ حـ ط: « وحديثاً ».

(٥) في أ جـ ط: « بشهوده ».

(٦)« عندهم » ساقطة من أ حـ ج ق ط.

(٧) في ط: « الآلهة».

(٨) في ط: « ومخلوقاته ».

عقد التوحيد.

و « صِحَّة التَّمكِين » هي [حفظ الأصل الذي هو بقاء شهود الرسوم في مرتبتها. وكأنه - رحمه الله - نبه بذلك علىٰ الاحتراز [٤٠٤/ ب] من القوم الذين[1] تخطفهم لوائح شهود الجمع - وتمَكُّنهم ضعيف - فينكرون صور الخلق ، حتىٰ يقول أحدهم : أنا نور من نور ربي ، لما[2] يغلب علىٰ أحدهم من شهود الجمع ، وعدم تمكنه في البقاء][3]. وهذا قد يعرض للصادق أحياناً. فيعلم أنه غالط. فيرجع إلىٰ الأصل. ويحكم العلم علىٰ الحال. فإذا صحا علم أنه كان غالطاً مخطئاً. وفي مثل هذه الحالة قال أبو يزيد : سبحاني. وما في الجبة إلا الله[4] ، ونحو ذلك. فأخذ قوم هذه الشحطات فجعلوها غاية يجرون إليها. ويعملون عليها. فالشيخ شرط : أنه لا يثبت شهود الجمع إلا لمن تمكن في شهود طور البقاء.

قوله : «وَالتَّنَافِي مِنَ الإِحسَاسِ بِالاعتِلاَلِ ».

«الاعتلال» عندهم : هو التفرقة في الأسباب ، والوقوف مع الربط الواقع

---

(١) في ط: « الذي ».

(٢) في أ حـ: « كما ».

(٣) ما بين المعقوفين من كلام التلمساني باختلاف يسير. انظر: ٢/ ٥٩٦.

(٤) ذكره الطوسي في اللمع ٤٧٢ معتذراً للبسطامي بهذه الكلمة وغيرها مما ذكره عنه: أن ذلك من غلبة الحال، أو أنه علىٰ تقدير محذوف، أو أن الكلام مبتور مما قبله ونحو ذلك من الأعذار والتأويلات المتكلفة.

بين المسببات وأسبابها. وذلك عقد لا يحله إلا شهود الجمع. ولا يخفىٰ ما في هذه العبارة من العجمة[1] والتعقيد. وكذلك قوله: «وَالتَّنَافِي مِنَ شُهُودِ شُهُودِهَا» ومراده: أن ينتفي عنه شهود هذه الأشياء التي ذكرها كلها. وأن يفنىٰ عن هذا الشهود. فإنه إن لم يفن عنها كلها، وعن شهود فنائه، وإلا فهو معها؛ لأنه يحس بها، ولا يقع الإحساس إلا بما هو موجود عند صاحب الإحساس؛ فإذا غاب عن شهودها، ثم عن شهود الشهود: فقد استقر قدمه في حضرة الجمع.

وقد تقدم غير مرة: أن هذا ليس بكمال، ولا مقصود في نفسه، ولا يعطي كمالاً، ولا فيه معرفة، ولا عبودية، ولا دعت إليه الرسل ألبتة. ولا أشار إليه القرآن، ولا وصفه أئمة[2] أهل الطريق المتقدمون؛ وغايته: أن يشبه صاحبه بالغائب عن عقله وحسه وإدراكه؛ وغايته: أن يكون عارضاً من عوارض الطريق ليس بلازم، فضلاً عن أن يكون غاية.

ولما جعله من جعله غاية مطلوبة، يشمر إليها السالكون: دخل بسبب ذلك من الفساد علىٰ من شمر إليه ما يعلمه الراسخون في العلم من أئمة هذا الشأن. والله المستعان. والعبودية المطلوبة من العبد بمعزل عن ذلك. وبالله التوفيق.

درجات الجمع

قوله: «وَهُوَ عَلَىٰ ثَلَاثِ دَرَجَاتٍ: جَمْعُ عِلْمٍ. ثُمَّ جَمْعُ وُجُودٍ. ثُمَّ جَمْعُ عَيْنٍ. فَأَمَّا جَمْعُ العِلْمِ: فَهُوَ تَلَاشِي عُلُومُ الشَّوَاهِدِ فِي العِلْمِ اللَّدُنِيِّ صِرفاً. وَأَمَّا

الدرجة الأولى

---

(١) في أ حـ ط: «العجم».

(٢) «أئمة» ساقطة من ط.

جَمعُ الوُجُودِ: فَهُوَ تَلاَشِي نهَايَةُ الاتِّصَالِ فِي عَينِ الوُجُودِ محَقاً. وَأَمَّا جَمعُ العَينِ: فَهُوَ تَلاَشِي كُلُّ مَا تُقِلُّهُ الإشَارَةُ فِي ذَاتِ الحقِّ حَقّاً».

«عُلُومُ الشَّواهِدِ» هي ما حصلت من الاستدلال بالأثر على المؤثر، وبالمصنوع على الصانع فالمصنوعات شواهد وأدلة وآثار. وعلوم الشواهد: هي المستندة إلى الشواهد الحاصلة عنها. و«العلم اللّدني» هو العلم الذي يقذفه الله في القلب إلهاماً بلا سبب من العبد، ولا استدلال، ولذلك[1] سمي لدنيًّا. قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥] والله تعالى هو الذي علّم العباد ما لم يعلموا[2]. كما قال تعالى: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥] ولكن هذا العلم أخص من غيره. ولذلك أضافه إليه سبحانه، كبيته وناقته وبلده وعبده، [٤٠٥/أ] ونحو ذلك. فتضمحل العلوم المستندة إلى الأدلة والشواهد في العلم اللّدني، الحاصلِ بلا سببٍ ولا استدلالٍ. هذا مضمونُ كلامه.

العلم الحقيقي

ونحن نقول: إن العلم الحاصل بالشواهد والأدلة: هو العلم الحقيقي. وأما ما يُدّعى حصوله بغير شاهد ولا دليل: فلا وثوق به، وليس بعلم. نعم قد يقوى العلم الحاصل بالشواهد ويتزايد، بحيث يصير المعلوم[3] كالمشهود، والغائب كالمعايَن، وعلمُ اليقين كعين اليقين. فيكون[4] الأمر شعوراً أولاً، ثم

---

(١) في أ حـ ط: «ولهذا».

(٢) في أ حـ ط: «ما لا يعلمون».

(٣) في ج: «للعلوم كالشهود».

(٤) في أ حـ: «فكون».

تجويزاً ، ثم ظناً ، ثم علماً ، ثم معرفة ، ثم علم يقين[١]. ثم عين يقين. وتضمحل[٢] كل مرتبة في التي فوقها ، بحيث يصير الحكم لها دونها. فهذا حق.

وأما دعوىٰ وقوع نوع من[٣] العلم بغير سبب ولا استدلال[٤] : فليس بصحيح. فإن الله سبحانه ربط التعريفات بأسبابها [كما ربط الكائنات بأسبابها][٥] ، ولا يحصل لبشر علم إلا بدليل يدله عليه. وقد أيد الله سبحانه رسله بأنواع الأدلة والبراهين التي دلتهم علىٰ أن ما جاءهم هو من عند الله. [ودلّت أممهم علىٰ ذلك ، وكان معهم أعظم الأدلة والبراهين علىٰ أن ما جاءهم هو من عند الله][٦]. وكانت براهينهم أدلة وشواهد لهم وللأمم ؛فالأدلة والشواهد التي كانت لهم ، ومعهم : أعظم الشواهد والأدلة ، والله تعالىٰ شهد بتصديقهم بما أقام عليه من الشواهد. وكل علم لا يستند إلىٰ دليل فدعوىٰ لا دليل عليها ، وحكم لا برهان عند قائله. وما كان كذلك لم يكن علماً ، فضلا عن أن يكون لَدُنيّاً.

---

(١) في أ حـ ج ق ط زيادة: « ثم حق اليقين ».

(٢) في أ حـ ط: « ثم تضمحل ».

(٣) في ج: « في ».

(٤) في أ حـ: « في الاستدلال » وط: «من الاستدلال ».

(٥) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من أ.

حقيقة العلم اللدني وضلال الطوائف فيه

فالعلم اللَّدُني : ما قام الدليل الصحيح : أنه جاء من عند الله علىٰ لسان رسله. وما عداه فلدنيٌّ من لدن نفس الإنسان. منه بدأ وإليه يعود. وقد انبثق سد العلم اللدني ، ورخص سعره ، حتىٰ ادّعت كلُّ طائفة أن علمَهم لَدنيٌّ. وصار من تكلم في حقائق الإيمان والسلوك وباب[1] الأسماء والصفات بما يسنح له ، ويلقيه شيطانه في قلبه : يزعم أن علمه لدني. فملاحدة الاتحادية ، وزنادقة المنتسبين إلىٰ السلوك يقولون : إن علمهم لدني. وقد صنف في العلم اللدني متهوكو[2] المتكلمين. وزنادقة المتصوفين ، وجهلة المتفلسفين. وكلهم[3] يزعم أن علمه لدني[4]. وصدقوا وكذبوا فإن « اللدني » منسوب إلىٰ «لدن» بمعنىٰ «عند» فكأنهم قالوا : العلم العندي؛ ولكن الشأن فيمن هذا العلم من عنده ولدنه ، وقد ذم الله تعالىٰ بأبلغ الذم من ينسب إليه ما ليس من عنده ، كما قال تعالىٰ : ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران :٧٨] ، وقال تعالىٰ : ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة :٧٩] وقال تعالىٰ : ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ [الأنعام :٩٣] ، فكل من

---

(١) في ج: «وناف».

(٢) التهوك: التّهور والوقوع في الشيء بغير مبالاة. القاموس ص١٢٣٧ (الهوك).

(٣) في أ حـ «ج ق ط»: « كل ».

(٤) صنف في العلم اللدني أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن، وأبو حامد الغزالي وغيرهم. انظر: كشف الظنون ١/ ٨٧٨.

قال : إن هذا العلم من عند الله - وهو كاذب في هذه النسبة- فله نصيب وافر من هذا الذم. وهذا في القرآن كثير. يذم الله سبحانه من أضاف إليه ما لا علم له به ، ومن قال عليه ما لا يعلم. ولهذا رتب سبحانه المحرمات أربع مراتب وجعل أشدَّها : القول عليه بلا علم. فجعله آخر مراتب المحرمات [٤٠٥/ ب] التي لا تباح بحالبا بل هي محرمة في كل ملة ، على لسان كل رسول. فالقائل : «إن هذا علم لدني» لما لا يعلم أنه من عند الله ، ولا قام عليه برهان من الله أنه من عنده : كاذب مفتر على الله. وهو من أظلم الظالمين ، وأكذب الكاذبين.

الدرجة الثانية جمع الوجود

قوله : « وَأَمَّا جَمعُ الوُجُودِ : فَهُوَ تَلاَشِي نِهَايَةُ الاتِّصَالِ فِي عَينِ الوُجُودِ محْقاً »[1].

«تلاشي نهاية الاتصال » هو فناء العبد في الشهود. و «نهاية الاتصال» هو ما ذكره في الدرجة الثالثة من باب الاتصال[2] « أَنَّهُ لاَ يُدْرَكُ مِنهُ نَعتٌ وَلاَ مِقدَارٌ إلا اسمٌ مُعَارٌ. وَلمحٌ إِلَيهِ مُشَارٌ » فحقيقة الجمع في هذه الدرجة : تلاشي ذلك في عين الوجود ، أي في حقيقته. ويريد بالوجود : ما أشار إليه في الدرجة الثانية من «باب الوجود»[3] وهو قوله : «وُجُودُ الحَقِّ : وُجُودَ عَينٍ ، مُنقَطِعاً عَن مَسَاغِ الإِشَارَةِ فَتَضمَحِلُّ نِهَايَةُ الاتِّصَالِ فِي هَذَا الوُجُودِ محَقاً» أي ذوباناً وفناءً.

---

(١) في ج: « محضاً ».

(٢) تقدم ص٣٥٧١.

(٣) تقدم ص٣٧٥٢.

الدرجة الثالثة جمع العين

قوله : « وَأَمَّا جَمعُ العَينِ : فَهُوَ تَلاَشِي كُلُّ مَا تُقِلُّهُ الإشَارةُ فِي ذَاتِ الحَقِّ حَقًّا».

«تُقِلُّه الإِشَارَةُ» أي تحمله وتقوم به «والإشارة» تارة تكون باليد والرأس فتكون إيماء ، وتارة تكون بالعين فتكون رمزاً ، وتارة تكون باللفظ فتسمىٰ تعريضاً. وتارة تكون بالذهن والعقل. فتضمحل كل هذه الأنواع. وتبطل عند شهود العين في حضرة الجمع. وظهور جلال الذات المقدسة ، والذات : هي الحاملة للصفات والأفعال.

فعرفت من هذا : أنه في الدرجة الأولىٰ يغيب عن جميع العلوم المتعلقة بالأدلة والشواهد بالعلم اللدني ؛ وفي الدرجة الثانية : يغيب عن اتصاله وشهود اتصاله بالوجود؛ فإن الوجود فوق الاتصال -كما تقدم- وهذا كما يغيب الواجد الذي قد ظفر بموجوده عن شهود وصوله إليه واتصاله به. فيفنيه[1] عين وجوده عن شهود نفسه وصفاتها. وفي الدرجة الثالثة : يضمحل كل ما تحمله الإشارة - إلىٰ ذات ، أو إلىٰ صفات[2] ، أو حال ، أو مقام - في ذات الحق سبحانه ، فلا يبقىٰ هناك ما يشار إليه سواه[3].

قوله : «وَالجَمعُ : غَايَةُ مَقَامَاتِ السَّالِكِينَ. وَهُوَ طَرَفُ بَحرِ التَّوحِيدِ ».

---

(١) في أ حـ: « فتغنيه » وج: « فتغيّبه » وفي ق ط: « فتفنيه ».

(٢) في ط: « صفة ».

(٣) انظر: شرح التلمساني ٢/ ٥٩٨.

وجه ذلك : أن السالك ما دام في سلوكه فهو في تفرقةِ[1] الاستدلال ، وطلبِ الشواهد ، فإذا وصل إلىٰ مقام المعرفة ، وصار همُّه هماً واحداً- لله ، وفي الله ، وبالله- نزل[2] في منزلة «الجمع» وشمّر[3] لركوب بحر التوحيد الذي يتلاشىٰ فيه كل ما سوىٰ الواحد القهار. فالجمع عنده : نهاية سفر السالكين إلىٰ الله.

التوبة غاية مقامات السالكين

وهذا موضع غير مسلم له علىٰ إطلاقه. وإنما غاية مقامات السالكين : التوبة التي هي بدايات منازلهم.

ولعل سمعك ينفر من هذا غاية النفور ، وتقول : هذا كلام من لم يعرف شيئاً من طريق القوم. ولا نزل في منازل الطريق ، ولعمر الله إن كثيراً من الناس ليوافقك علىٰ هذا ، ويقول : أين كنا ؟ وأين صرنا ؟ نحن قد قطعنا منزلة «التوبة» وبيننا وبينها مائة مقام. [٤٠٦/ أ] فنرجع من مائة مقام إليها. ونجعلها غاية مقامات السالكين ؟

فاسمع الآن وعِهْ ، ولا تعجل بالإنكار. ولا تبادر بالرد. وافتحْ ذهنَك لمعرفة نفسِك ، وحقوقِ ربِّك ، وما ينبغي له منك ، وماله من الحق عليك. ثم انسب أعمالك وأحوالك وتلك المنازل التي نزلتها ، والمقامات التي قمت

---

(١) في ج: «معرفة».

(٢) في أ حـ ج ق ط: «ينزل».

(٣) في أ حـ ج ق ط: «ويشمر».

فيها- لله وبالله - إلىٰ عظيم جلاله ، وما يستحقه وما هو له أهل ، فإن رأيتها وافية بذلك مكافئة له فلا حاجة بك(١) حينئذ إلىٰ التوبة. والرجوع إليها رجوع عن المقامات العلية ، وانحطاط من علو إلىٰ أسفل ، ورجوع من غاية إلىٰ بداية، وما أظن ذلك بعيداً(٢) من كثير من المنتسبين إلىٰ هذا الشأن ، المغرورين بأحوالهم ومعارفهم وإشاراتهم. وإن رأيت أن أضعاف أضعاف ما قمتَ به- من صدق وإخلاص ، وإنابة ، وتوكل ، وزهد وعبادة- لا يفي بأيسر حق له عليك ، ولا يكافئ نعمة من نعمه عندك. وأن ما يستحقه -لجلالته وعظمته- أعظم وأجل وأكثر(٣) مما يقوم به الخلق.

فاعلم الآن : أن التوبة نهاية كل عارف. وغاية كل سالك ، وكما أنها بداية فهي نهاية. والحاجة إليها في النهاية أشد من الحاجة إليها في البداية. بل هي في النهاية في محل الضرورة.

فاسمع الآن ما خاطب الله به رسوله في آخر الأمر وعند النهاية ، وكيف كان رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ في آخر حياته أشد ما كان استغفاراً وأكثره ، قال الله تعالىٰ : ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ

---

(١)« بك » ساقطة من ط.

(٢) في أ حـ ج ق ط: « وما ذلك ببعيد ».

(٣) في ط: « وأكبر ».

عَلَيْهِمْ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة :١١٧] وهذا أنزله الله سبحانه بعد غزوة تبوك. وهي آخر الغزوات التي غزاها ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ بنفسه. فجعل الله سبحانه «التوبة عليهم» شكراناً لما تقدم من تلك الأعمال. وذلك الجهاد. وقال تعالىٰ في آخر ما أنزل علىٰ رسوله : ﴿ إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ۝٢ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا﴾ [النصر :١-٣] ، وفي الصحيح « أنه صلىٰ الله عليه وسلم ما صلىٰ صلاة - بعد إذْ[1] نزلت عليه هذه السورة - إلا قال: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك. اللهم اغفر لي»[2] وذلك في نهاية أمره - صلوات الله وسلامه عليه - ولهذا فهم منها علماء الصحابة - كعمر بن الخطاب ، وعبد الله بن عباس ، ـ رضي الله عنهم - : أنه أَجَلُ رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ ، أعلمه الله إياه[3] ، فأمره سبحانه بالاستغفار في نهاية أحواله ،

---

(١) في ط: « ما نزلت ».

(٢) رواه البخاري من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ في كتاب التفسير ٨/ ٧٣٣ (٤٩٦٧) ومسلم في كتاب الصلاة ١/ ٣٥١ (٢١٩-٤٨٤) وأحمد ٦/ ٢٣٠.

(٣) ثبت ذلك في البخاري في قصة عمر وابن عباس حينما كان يقدمه في المجلس فكأن بعض الصحابة وجد في نفسه فقال لنا أبناء مثله فسألهم عمر ـ رضي الله عنه ـ عن قوله تعالىٰ: ﴿ إذا جاء نصر الله والفتح ﴾ فلما انتهوا سأل ابن عباس عنها فقال: « أجل رسول الله أعلمه إياه » ووافقه عمر علىٰ ذلك. أخرجه البخاري في التفسر ٨/ ٧٣٤ (٤٩٧٠) وفي المغازي ٨/ ٢٠ (٤٢٩٤) وأحمد ١/ ٣٣٧.

وآخر أمره، أعلى[1] ما كان عليه ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ مقاماً وحالاً. وآخر ما سمع من كلامه عند قدومه علىٰ ربه: « **اللهم اغفر لي. وألحقني بالرفيق الأعلىٰ**»[2] وكان صلىٰ الله عليه وسلم يختم على[3] كل عمل صالح بالاستغفار. كالوضوء[4]، والصلاة، والحج، والجهاد، فإنه كان إذا فرغ منه، وأشرف علىٰ المدينة، قال: «آيبون، تائبون، لربنا حامدون»[5] وشرع أن يختم المجلس بالاستغفار، وإن كان مجلس خير وطاعة[6]، وشرع أن يختم العبد

(١) في ط: « علىٰ ».

(٢) متفق عليه من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ أخرجه البخاري في المغازي ٨/ ١٣٨ (٤٤٤٠) ومسلم ٤/ ١٧٢١ (٢١٩١) وأحمد ٦/ ١٢٦، ٢٧٤.

(٣)« علىٰ » ساقطة من ط.

(٤) في ط: « الصوم ».

(٥) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر، ولفظه: « آيبون تائبون عابدن حامدون لربنا ساجدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده ».
أخرجه البخاري في الجهاد ٦/ ١٩٢ (٣٠٨٤) ومسلم في الحج ٢/ ٩٨٠ (١٣٤٤)، وأحمد ٢/ ٥، وأخرجه البخاري من حديث أنس في السابق (٣٠٨٥) بلفظ: « آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون ».

(٦) يشير إلىٰ حديث كفارة المجلس وهو مروي عن جمع من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ بألفاظ متقاربة منها حديث أبي برزة الأسلمي: « كان رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ إذا أراد أن يقوم من المجلس يقول: سبحانك اللهم وبحمدك أشهد ألا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك. فقال رجل: يا رسول الله إنك لتقول قولاً ما كنت تقوله فيما مضىٰ. قال: ذلك كفارة لما يكون في المجلس». أخرجه أبو داود في الأدب ٥/ ١٨٢ (٤٨٥٩) وأحمد ٤/ ٤٢٠،

عمل يومه بالاستغفار، فيقول عند النوم «أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه»[١] وأن ينام علىٰ سيد الاستغفار[٢].

والعارف بالله وأسمائه وصفاته [٤٠٦/ ب] وحقوقه يعلم أن العبد أحوج ما يكون إلىٰ التوبة في نهايته. وأنه أحوج إلىٰ التوبة من الفناء، والاتصال، وجمع الشهود[٣]، وجمع الوجود، وجمع العين. وكيف يكون ذلك

والحاكم ١/ ٥٣٧، والدارمي ٢/ ٣٦٧ (٢٦٥٨) وابن أبي شيبة ٦/ ٤١ (٢٩٣٢٥).
وصححه الألباني في صحيح الجامع ٤/ ٢٤٩.

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ قال: من قال حين يأوي إلىٰ فراشه: أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه ثلاث مرات غفر الله ذنوبه وإن كانت مثل زبد البحر وإن كانت عدد ورق الشجر وإن كانت عدد رمل عالج وإن كانت عدد أيام الدنيا» وقال الترمذي حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، كتاب الدعوات ٥/ ٤٧٠ (٣٣٩٧)، وأحمد ٣/ ١٠، والطبراني في الدعاء ص٥٠٥ جميعهم من طريق عطية العوفي وهو صدوق يخطئ كثيراً، وكان شيعياً مدلساً، انظر: التقريب ٣٩٣ (٤٦١٦) وضعفه الألباني في ضعيف الجامع ٥/ ٢٢٥، وفي المشكاة ٢/ ٧٤٢ (٢٤٠٤).

(٢) وهو حديث شداد بن أوس ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ قال: «سيد الاستغفار: اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت خلقتني وأنا عبدك وأنا علي عهدك ووعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ما صنعت أبوء لك بنعمتك عليّ وأبوء بذنبي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت». أخرجه البخاري في الدعوات ١١/ ٧٩ (٦٣٠٦)، وأحمد في المسند ٤/ ١٢٢، والترمذي في الدعوات ٥/ ٤٦٧ (٣٣٩٣)، والنسائي ٨/ ٢٧٩ (٥٥٢٢).

(٣) في أ ح ط: «الشواهد».

أعلىٰ مقامات السالكين، وغاية مطالب[1] المقربين، ولم يأت له ذكر في قرآن ولا سنة. ولا يعرفه إلا النادر من الناس. ولا يتصوره أكثرهم إلا بصعوبة ومشقة، ولو سمعه أكثر الخلق لما فهموه، ولا عرفوا المراد منه إلا بترجمة؟ فأين في كتاب الله، أو سنة رسوله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ، أو كلام الصحابة - الذين نسبة معارف من بعدهم إلىٰ معارفهم كنسبة فضلهم ودينهم وجهادهم إليهم- ما يدل علىٰ ذلك، أو يشير إليه؟ فصار المتأخرون- أرباب هذه الاصطلاحات الحادثة بالألفاظ المجملة، والمعاني المتشابهة- : أعرف بمقامات السالكين ومنازل السائرين، وغاياتها من أعلم الخلق بالله بعد رسله؟! هذا من أعظم الباطل.

الانحرافات في باب العلم والخبر عن الله

وهؤلاء في باب الإرادة والطلب والسلوك نظير أرباب الكلام من المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم في باب العلم والخبر عن الله وأسمائه وصفاته. فالطائفتان - بل وكثير من المصنفين في الفقه- من المتكلفين أشد التكلف. وقد قال الله تعالىٰ لرسول ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص :٨٦]، وقال عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ: «من كان منكم مستناً فليستن بمن قد مات. فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد: أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، قوم

(١) في أ حـ ط: «مطلب».

اختارهم الله لصحبة نبيه [وإقامة دينه][1]. فاعرفوا لهم حقهم. وتمسكوا بهديهم. فإنهم كانوا علىٰ الهدىٰ المستقيم »[2].

فلا تجد هذا التكلف الشديد، والتعقيد في الألفاظ والمعاني عند الصحابة أصلاً. وإنما يوجد عند من عدل عن طريقهم. وإذا تأمله العارف وجده « كلحم جمل غث. علىٰ رأس جبل وعر، لا سهل فيُرتقىٰ، ولا سمين فيُنتقل »[3]. فيطول عليك الطريق، وتوسّع لك العبارة، ويأتي بكل لفظ غريب ومعنىٰ أغرب من اللفظ. فإذا وصلت لم تجد معك حاصلاً طائلاً؛ ولكن تسمع جعجعة ولا ترىٰ طِحْناً[4]. فالمتكلمون في جعاجع الجواهر والأعراض

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من أ حـ ط.

(٢) أخرجه عنه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٤٧.

ونحوه عند الطبراني في المعجم الكبير ٩/ ١٥٢، وفيه: «... وإن كنتم لابد مقلدين فاقتدوا بالميت فإن الحيّ لا تؤمن عليه الفتنة » وعند أبي نعيم في الحلية ١/ ١٣٦، وقال الهيثمي في المجمع ١/ ١٨٠ « ورجاله رجال الصحيح ».

ونحوه أيضاً عن ابن عمر عند أبي نعيم في الحلية ١/ ٣٠٥، وعن الحسن البصري عند ابن عبد البر في المصدر السابق ٢/ ٩٤٦.

(٣) تمثل ابن القيم بجزء من الحديث المشهور بحديث أم زرع وهو في الصحيحين من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ أخرجه البخاري في كتاب النكاح ٩/ ٢٥٤ (٥١٨٩، ومسلم في فضائل الصحابة ٤/ ١٨٩٦ (٢٤٤٨) وأوله: « جلس إحدىٰ عشرة امرأة فتعاهدن وتعاقدن أن لا يكتمن من أخبار أزواجهن شيئاً. قالت الأولىٰ: زوجي لحم جمل غث علىٰ رأس جبل لا سهل فيُرتقىٰ ولا سمين فينتقل.... ».

(٤) مثل عربي سائر يقال: « أسمع جعجعة ولا أرىٰ طِحْناً »، والطِّحن: بكسر الطاء الدقيق أي

تكلف المتكلمين في الألفاظ والمصطلحات

والأكوان والجوهر الفرد ، والأحوال والحركة والسكون ، والوجود والماهيّة والانحياز ، والجهات والنِّسب والإضافات ، والغيرَين والخلافين ، والضدين والنقيضين ، والتماثل والاختلاف. والعرَض هل يبقىٰ زمانين[1]؟ وما هو الزمان

مطحون كالذِّبح: بمعنىٰ مذبوح، مثل يضرب لمن يَعِدُ ولا يفي، وللرجل يكثر الكلام ولا يعمل، والجعجعة: تطلق علىٰ صوت الرحىٰ، وعلىٰ أصوات الإبل إذا اجتمعت، وعلىٰ القعود علىٰ غير طمأنينة، وعلىٰ الحبس، وعلىٰ الانزعاج وغيرها من المعاني. انظر: لسان العرب ٨/ ٥٠، ٥١ (جعع) ومجمع الأمثال لأبي الفضل الميداني ١/ ٢٨٥.

(١) هذه مصطلحات كلامية أصلها من مقولات الفلاسفة وألفاظهم استعملها المتكلمون، ممن جعل الفلسفة طريقاً ومنهجاً في الكلام علىٰ الإلهيات، وأشير إلىٰ معاني هذه الألفاظ باختصار:

الجواهر: جمع جوهر وهو عند الفلاسفة: ما وجوده لا في موضوع أي محل، وهو بسيط ومركب، فالبسيط: العقل والنفس والمادة والصورة، والمركب: ما كان قابلاً للتجزئة وهو الجسم. والجوهر عند المتكلمين: عبارة عن المتحيز وهو عندهم قسمان: بسيط ويعبر عنه بالجوهر الفرد ومركب وهو الجسم، فالجوهر الفرد لا يقبل التجزيء لا بالقوة ولا بالفعل، انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٠٧، والمعجم الفلسفي ٦٤.

العرض: ما قام بغيره وهو ملازم لا ينفك عن الماهية، ويقابل الجوهر والذات. انظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ١١٠، والمعجم الفلسفي ١١٨.

الأكوان: جمع كون وهو مصطلح أرسطي يراد به حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، ويطلقه المتكلمون علىٰ الوجود المطلق. انظر: المرجع السابق ١٥٦.

الألوان: جمع لون وهو ما يظهر عن الأشياء عند رؤيتها فعند بعض الفلاسفة لا حقيقة لشيء من الألوان أصلاً بل كلها متخيلة، وعند ابن سينا وغيره أن اللون غير موجود في الجسم أصلاً، وإنما يحدث عند حصول الضوء فيه، وهو خلاف ما عليه عامة العقلاء من أن الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده. كشاف اصطلاحات الفنون ٤/ ٩٦.

الأحوال: جمع حال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم، فالصفات عند هؤلاء جميعها أحوال لا موجودة ولا معدومة ولا حقاً ولا باطلاً، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة، ويقول بها أبو هاشم الجبائي من المعتزلة وتبعه بعض الأشاعرة كالباقلاني والجويني. انظر: الإرشاد للجويني ٩٢، والمحصل للرازي ٨٥.

الحركة: الخروج من القوة إلىٰ الفعل علىٰ سبيل التدريج وهو شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر. انظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ٩٥.

السكون: عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، أما عدم الحركة مما ليس من شأنه الحركة فلا يعد ذلك سكوناً. انظر: التعريفات ٨٤، ١٢٠، المعجم الفلسفي ٧٠.

الوجود: هو تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج، وهو يقابل الماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، والوجود هو التحقق الفعلي له. انظر: المعجم الفلسفي ٢١١.

الماهيّة: هي المقولة في جواب ما هو، فهي نسبة إليه وماهية الشيء: ما به الشيء هو هو وهي متعددة ماهية نوعية وماهية جنسية، وماهية اعتبارية. انظر: التعريفات ١٩٥، والمعجم الفلسفي ١٦٥.

الانحياز: مصدر انحاز أي انعدل وانحاز القوم تركوا مركزهم إلىٰ آخر، والتحوز: التنحي، والمقصود به هنا عند المتكلمين نفي أن يكون الرب متحيزاً في مكان أو جهة. انظر: لسان العرب٥/ ٣٤١،٤٣٠، والرسالة التدمرية ٦٧، والمعجم الفلسفي لجميل صليبيا ١/ ١٣٢.

الجهات: جمع جهة، والجهة عند الفلاسفة: نسبة الموضوع إلىٰ المحمول من حيث الضرورة أو الإمكان أو الامتناع، ويراد بها عند المتكلمين: الجهة المكانية وهي ست جهات الشمال والجنوب والشرق والغرب والفوق والتحت. انظر: المعجم الفلسفي٦٣.

النِّسب: جمع نسبة بكسر النون: إيقاع التعلق بين الشيئين وبيان وجهه، وهي بحسب ما تضاف إليه، فهناك النسب الثبوتية، والنسب بين القضايا والمفردات، ونسبة خارجية، ونسبة حكمية وغيرها مما يتكلم عليه الفلاسفة. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٤/ ١٦٩، والمفردات ٢٤١.

الإضافات: جمع إضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلىٰ نسبة أخرىٰ كالأبوة والبنوة، والعلاقة بين الجوهر والعرض وبين العلة والمعلول والإضافة هي إحدىٰ المقولات العشر

والمكان ؟ ويموت أحدهم ولم يعرف الزمان والمكان ، ويعترف بأنه لم يعرف الوجود : هل هو ماهية الشيء ، أو زائد عليها؟ ويعترف : بأنه شاك في وجود الرب : هل هو وجود محض ، أو وجود مقارن للماهية ؟ ويقول : الحق عندي الوقف[1] في هذه المسألة[2].

عند أرسطو. انظر: التعريفات للجرجاني ٢٨، والمعجم الفلسفي لجميل صليبيا ٢/ ٤١٠.

الغيرين: تثنية الغير وهو كون كل من الشيئين خلاف الآخر، وقيل: كون الشيئين بحيث يُتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبيا ٢/ ١٣٠، الخلافين: الخلاف هو منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق وإبطال باطل. التعريفات ١٠١.

الضدان، النقيضان: الضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد لا يجتمعان وقد يرتفعان جميعاً كالبياض والسواد أما النقيضان فهما لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود. انظر: التعريفات للجرجاني ص١٣٧، والمعجم الفلسفي لجميل صليبيا ١/ ٧٥٤.

التماثل والاختلاف: التماثل أي التشابه، تماثل الشيئين، تشابهما والمتماثلان هما المشتركان في النوعية أي في تمام الماهية، ويطلق التماثل بمعنىٰ التناسب، وهو الاتحاد في النسبة، وتختلف المماثلة عن المساواة بأن الأولىٰ تكون بين المتفقين في النوعية أو الكيفية تقول علمه كعلمه ولونه كلونه أما المساواة فإنها بين المتفقين في الكيفية، والاختلاف ضد التماثل، وهو كون الموجودين غير متماثلين وغير متضادين، انظر: المعجم الفلسفي جميل صليبيا ١/ ٤٧، ٣٣٨.

(١) في أ ح: « الوقوف ».

(٢) يشير إلىٰ الرازي صاحب التشكيك وهو محمد بن عمر بن الحسن التميمي البكري أبوعبدالله فخر الدين الرازي ولد بالري سنة ٥٤٤ من كتبه مفاتيح الغيب ومعالم أصول الدين وأساس التقديس توفي في هراة سنة ٦٠٦هـ. انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٥٣، ٥٤، ووفيات الأعيان ٤/ ٨٢، وقد أشار إلىٰ ذلك ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١/ ١٢٨، وابن القيم في الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٧٩ و ٤/ ١٢٥٩ - ١٢٦١.

ويقول أفضلهم[1] - عند نفسه[2] - عند الموت: أخرج من الدنيا وما عرفت شيئاً[3] إلا مسألة واحدة. وهي أن الممكن يفتقر إلىٰ واجب. ثم قال: الافتقار أمر عدمي. فأموت ولم أعرف شيئاً. وهذا أكثر من أن يذكر. كما قال بعض السلف: أكثر الناس شكا عند الموت [٤٠٧/ أ]: أرباب الكلام[4].

وآخرون أعظم تكلفاً من هؤلاء، وأبعد شيء عن العلم النافع: أرباب الهيولىٰ والصورة والأستقصات، والأركان والعلل الأربعة، والجواهر العقلية، والمفارقات، والمجردات، والمقولات العشر، والكليات الخمس، والمختلطات والموجهات، والقضايا المسورات[5]، والقضايا المهملات[6].

---

(١) وهو أفضل الدين محمد بن نامورا بن عبد الملك أبو عبد الله الخونجي نسبة إلىٰ خونج بلد من أعمال أذربيجان في طريق الريّ، مات سنة ٦٤٦. انظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ١٢٥، وشذرات الذهب ٥/ ٢٣٧، وهذا القول نسبه له شيخ الإسلام في الرد علىٰ المنطقيين ١١٤، قال: « حدثونا بإسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق وهو الخونجي صاحب كشف أسرار المنطق والموجز وغيرهما أنه قال عند الموت... »، وذكره في درء التعارض ١/ ١٦٢، وقال: حكاه عنه التلمساني وذكر أنه سمعه منه وقت الموت »، وانظر: الصواعق المرسلة لابن القيم ١/ ١٦٨، ٤/ ١٢٦٢، وشرح الطحاوية ١/ ٢٤٦.

(٢) في أ حـ: « عن نفسه».

(٣)« شيئاً » ساقطة من أ حـ ط.

(٤) قاله أبو حامد الغزالي، صرح به شيخ الإسلام في الفتاوىٰ ٤/ ٢٨، ٥/ ١١، وذكره المصنف في الصواعق ٤/ ١٢٦٢.

(٥) في أ ط: « المسوارات ».

(٦) مصطلحات فلسفية كما سبق ومعانيها باختصار: =

= الهيولي: لفظ يوناني بمعنىٰ الأصل والمادة، وفي اصطلاح المتكلمين جوهر في الجسم قابل لما يعرض في ذلك الجسم. المعجم الفلسفي ٢/ ٥٣٦.

الاستقصات: جمع مفرده الاستقص أو الاصطقس بمعنىٰ الأصل فباعتبار ينتهي إليه التحليل يسمىٰ إسطقاً وباعتبار كونه قابلاً للصورة المعينة يسمىٰ مادة وهيولي ويطلقون الاستقصات علىٰ العناصر الأربعة: الماء، والأرض، والهواء، والنار. انظر: المبين للآمدي ١١٨.

الأركان والعلل الأربعة: هي عند أرسطو أربعة أقسام: ١- العلة المادية. ٢- العلة الصورية. ٣- العلة الفاعلة. ٤- العلة الغائية. المعجم الفلسفي ٢/ ٩٦.

الجواهر العقلية: الجوهر هو ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع والجواهر العقلية خمسة هيولي، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل. التعريفات ٧٩.

المفارقات: الجواهر المجردة عن المادة القائمة بأنفسها. التعريفات ص٢٢٣.

المجردات: المجرد عند المتكلمين هو الممكن الذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز ويسمىٰ مفارقاً. وقيل: ما لا يكون محلاً لجوهر ولا حالاً في جوهر آخر ولا مركباً منهما. كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٦٤، والتعريفات ٢٠٢.

المقولات العشر: المقولات جمع مقولة وهي المحمول، والمقولات الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات وهي عند أرسطو عشر: الجوهر، والإضافة، والكم، والكيف، والمكان، والزمان، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال. المعجم الفلسفي ٢/ ٤١٠.

الكليات الخمس: الكلي هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين والكليات الخمس هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام. المبين ٧٢، والمعجم الفلسفي ٢/ ٢٣٩.

الموجهات: جمع موجهة وهي القضية التي تعبر عن الجهة أو الحالة التي تربط فيها الرابطة المحمول بالموضوع مثل: محمد يجري (قضية مجردة) محمد يجري بسرعة (قضية موجهة). انظر: المنطق الصوري ٢٣٢، لعلي النشار.

القضايا المسورات: القضية المسورة هي التي يكون فيها لفظ يحدد طبيعة القضية من ناحية

فهم أعظم الطوائف تكلفاً ، وأقلهم تحصيلاً للعلم النافع والعمل الصالح.

تكلف أصحاب الإرادة والسلوك

وكذلك المتكلفون من أصحاب الإرادة والسلوك ، وأرباب الحال والمقام، والوقت والمكان ، والبادي والباذه والوارد ، والخاطر والواقع والقادح واللامع ، والغيبة والحضور ، والمحو والمحق ، والسحق ، والسكر ، والصحو[1] ، واللوائح والطوالع ، والعطش والدهش ، والتلبيس ، والتمكين والتلوين ، والاسم والرسم ، والجمع وجمع الجمع ، وجمع الشهود[2] وجمع الوجود ، والأثر ، والكون ، والبون ، والاتصال والانفصال ، والمسامرة والمشاهدة ، والمعاينة ، والتجلّي ، والتحلّي ، وأنا بلا أنا ، وأنت بلا أنت ، ونحن بلا نحن ، وهو بلا هو[3] ، وكل ذلك أدنىٰ إشارة إلىٰ تكلف هؤلاء

الكم والكيف ويسمىٰ هذا اللفظ سوراً ؛ لأنه يحصر القضية كالسور. انظر: مدخل إلىٰ علم المنطق ٩٦، د. مهدي فضل الله.

القضايا المهملات: القضية المهملة: هي التي يكون الموضوع فيها لفظاً كلياً والحكم يهمل بيان كمية الأفراد الذين يقع عليهم الحكم. انظر: مدخل إلىٰ علم المنطق ١٠٢.

(١) « السحق والسكر والصحو » ساقطة من أ حـ ط.

(٢) في أ حـ ط: « الشواهد ».

(٣) جميع ما ذكره مصطلحات وألفاظ تقدم أكثرها في ثنايا البحث وأشير باختصار لما لم يسبق تعريفه، فمنها:

الوقت: عبارة عن حالك في زمن الحال لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل. اصطلاحات الصوفية لابن عربي ٨، وكشف المحجوب ٦١٣.

البادي: ما يبدو علىٰ قلوب أهل المعرفة من الأحوال والأنوار وصفاء الأذكار. انظر: المعجم

الصوفي ٣٩.

الباذه: ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطاً أو قبضاً. معجم الكلمات الصوفية ١٩.

المكان: عبارة عن منزل في البساط لا يكون إلا لأهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات والأحوال. اصطلاحات الصوفية ١١.

الوارد: كل ما يرد علىٰ القلب من المعاني الغيبية من غير تعمد من العبد والفرق بينه وبين البادي: أن الوارد ما يرد بعد البادي فيستغرق القلوب. المعجم الصوفي ٢٥٥.

الخاطر: ما يرد علىٰ القلب من الخطاب أو الوارد الذي لا تعمّد للعبد فيه وهو أربعة أقسام: رباني، وملكي، ونفساني، وشيطاني. معجم اصطلاحات الصوفية ١٧٧.

الواقع: ويسمونها الواقعة: وهي ما يرد علىٰ القلب إذا كان الصوفي بأي طريق كان. اصطلاحات الصوفية ١١.

القادح: قريب من الخاطر، إلا أن الخاطر لقلوب أهل اليقظة، والقادح لقلوب أهل الغفلة فإذا تقشعت عن قلوبهم غيوم الغفلة قدح فيها قادح الذكر. المعجم الصوفي ١٩٨.

الغيبة: غيبة القلب عن علم ما يجرىٰ من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد إليه ويطلق أيضاً علىٰ الغيبة عن حظوظ النفس فلا يراها. المعجم الصوفي ص١٨٦.

المحو: رفع أوصاف العادة بحيث يغيب العبد عندها عن عقله وهو كالسكر. المعجم الصوفي ٢٢٤.

المحق: فناء وجود العبد في ذات الحق، وفناء أفعاله في فعل الحق كما أن الطمس فناء الصفات في صفات الحق. معجم الكلمات الصوفية ٧٧.

العطش: العطش إلىٰ جلوة لا يشوبها حجة وجمع لا يعارضه تفرقة. معجم اصطلاحات الصوفية ٣١٦.

الدهش: قوة مسيطرة تملك المحب من هيبة حبيبه. معجم ألفاظ الصوفية ١٤١.

التمكين والتلوين: فالأول هو مقام الرسوخ والاستقرار علىٰ الاستقامة وما دام في الطريق فهو صاحب تلوين وهو: تقلب العبد في أحواله وهو عندهم مقام ناقص. اللمع ٤٤٣، وكشف

الطوائف وتنطعهم. وكذلك كثير من المنتسبين إلىٰ الفقه لهم مثل هذا التكلف أو أعظم منه.

فكل هؤلاء محجوبون بما لديهم. موقوفون علىٰ[1] ما عندهم، خاضوا ـ بزعمهم ـ بحار العلم، وما ابتلت أقدامهم، وكدوا أفكارهم وأذهانهم وخواطرهم، وما استنارت بالعلم الموروث عن الرسل قلوبُهم وأفهامُهم،

المحجوب ٦١٧.

الاسم: هو الحاكم علىٰ كل حال العبد في الوقت من الأسماء الإلهية. اصطلاحات الصوفية ١١.

الرسم: نعت يجري في الأزل، والرسوم هي الآثار. المعجم الصوفي ١٠٧.

الأثر: العلامة الباقية لشيء قد زال. ويريدون به التفريد لله عز وجل في كل الأشياء. المعجم الصوفي ١٢.

الكون: اسم مجمل لجميع ما كوّنه المكون بين الكاف والنون. اللمع ٤٣٢.

البون: البينونة فالكون لهم بأشخاصهم والبون بأسرارهم. اللمع ٤٣٢.

التجلي: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب. اصطلاحات الصوفية ١١.

التحلي: التلبس والتشبه بالصادقين والاتصاف بالأخلاق الإلهية. اللمع ٤٣٩، واصطلاحات الصوفية ٢٨.

أنا بلا أنا، وأنت بلا أنت، ونحن بلا نحن: يعنون تخلي العبد من أفعاله في أفعاله فأنا أي بذاته بلا أنا: أي بلا أفعال وأوصاف الأنا، ومثلها أنت بلا أنت، ونحن بلا نحن. اللمع ٤٣٦، والمعجم الصوفي ٣٣.

هو بلا هو: إشارة إلىٰ تفريد التوحيد كأنه يقول: هو بلا قول القائل: هو ولا كتابة الكاتب هو. وهو بلا ظهور هذين الحرفين. اللمع ٤٣٨.

(١) في ج: «بما عندهم».

فرحين بما عندهم من العلوم راضين بما قيدوا به من الرسوم. فهم في واد ورسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ وأصحابه ـ رضي الله ـ عنهم في واد ، والله يعلم أنا لم نتجاوز فيهم القول ، بل قصرنا فيما ينبغي لنا أن نقوله. فذكرنا غيضا من فيض ، وقليلاً من كثير.

أدلة ذم الرأي والتكلف

وهؤلاء كلهم داخلون تحت الرأي ، الذي اتفق السلف علىٰ ذمه وذم أهله.

فهم أهل الرأي حقاً ، الذين قال فيهم عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ : «إياكم وأصحاب الرأي. فإنهم أعداء السنن. أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها. فقالوا بالرأي فضلُّوا وأضلُّوا » ، وقال أيضاً : « أصبح : أصحاب الرأي أعداء السنن. أعيتهم أن يعوها ، وتفلتت منهم أن يرووها ، فاشتقوها[1] بالرأي»[2] ، وقال أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ : « أيّ أرض تقلّني ؟ وأيّ سماء تظلّني ؟ إن قلت في كتاب الله برأيي ، وبما لا أعلم »[3] وقال عمر ـ رضي الله عنه ـ : «يا

---

(١) كذا في الأصل، وفي جامع بيان العلم: «فاستبقوها» ٢/ ١٠٤١.

(٢) أخرجهما ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٤١، ١٠٤٢ (٢٠٠١، ٢٠٠٤) وقال المحقق: ثابت بمجموع طرقه، وابن حزم في الأحكام ٦/ ٢١٣، وأخرج نحوهما الدارمي في سننه ١/ ٤٧ (١٢١) والآجري في الشريعة ص٤٨، ٥٢، وابن بطة في الإبانة ١/ ٢٥٠، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ١/ ١٢٣.

(٣) أخرجه سعيد بن منصور في سننه ١/ ١٧٢، وابن أبي شيبة في المصنف ٦/ ١٣٦، وابن عبد البر في جامع بيان العلم ٢/ ٨٣٣، ٨٣٤، وابن حزم في الإحكام ٦/ ٢١٣، والخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي ٢/ ١٩٣، وأخرج ابن عبد البر في الموضع السابق نحوه

أيها الناس، إن الرأي إنما كان من رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ مصيباً؛ لأن الله عز وجل كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف»[1]، وقال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: «من أحدث رأياً ليس في كتاب الله، ولم تمض به سنة من رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم: لم يدر[2] علىٰ ما هو منه إذا لقي الله عز وجل»[3]، وقال عمر ـ رضي الله عنه ـ: «يا أيها الناس، اتهموا رأيكم علىٰ الدين، فلقد رأيتني، وإني لأرد أمر رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ برأيي. أجتهد. والله ما آلو وذلك يوم أبي جندل[4] والكاتب يكتب، فقالوا: نكتب باسمك اللهم. فرضي رسول الله

عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو مروي من عدة طرق عن الصديق رضي الله عنه يقوي بعضها بعضاً كما قاله ابن حجر في الفتح ٦/ ٢٩٧، ١٣/ ٢٧١.

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية ٤/ ١٥ (٣٥٨٦) عن محمد بن شهاب الزهري عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، وأخرجه من طريقه البيهقي في السنن ١٠/ ١١٧، وابن حزم في الإحكام ٦/ ٢١٣، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٤١ وقال المحقق سنده صحيح.

(٢) في ط: « لم يرد ما هو علىٰ ما هو منه ».

(٣) أخرجه الدارمي في السنن ١/ ٥٣، وابن حزم في الإحكام ٦/ ٢١٦ من طريق عبدة بن أبي لبابة عن ابن عباس رضي الله عنهما وصححه.

(٤) هو أبو جندل العاص بن سهيل بن عمرو بن عبد شمس القرشي من خيار الصحابة وقد أسلم وحبسه أبوه وقيّده فلما كان يوم الحديبية هرب في قيده إلىٰ المسلمين وطلبه أبوه وفاءً بشرط الصلح ثم خلص بعد ذلك وهاجر وجاهد، وانتقل إلىٰ الجهاد في الشام ومات في طاعون عمواس بالأردن سنة ١٨هـ، انظر: أسد الغابة ٥/ ١٦٠، وتهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٠٥، وسير أعلام النبلاء ١/ ١٩٢.

صلىٰ الله عليه وسلم وأبيت، فقال: «يا عمر، تراني قد رضيت وتأبىٰ؟»[(١)]، وقال - صلىٰ الله عليه وسلم - في الحديث الذي رويناه من طريق مسدد[(٢)] حدثنا يحيىٰ[(٣)] ابن سعيد عن ابن جريج[(٤)] أخبرني سليمان[(٥)] [٤٠٧/ ب] بن عتيق عن طلق[(٦)] بن

---

(١) أخرجه البزار ١/ ٢٥٤ عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - والإمام أحمد في فضائل الصحابة ١/ ٣٧٣، والطبراني في الكبير ١/ ٧٢، والبيهقي في المدخل ٢/ ١٩٢، وابن حزم في الإحكام ٦/ ٢١٦، قال الهيثمي في المجمع ٦/ ١٤٦: رواه البزار ورجاله رجال الصحيح وجاء نحوه عن سهل بن حنيف أنه قال: يا أيها الناس اتهموا رأيكم علىٰ دينكم... ألخ في قصة الحديبية في الصحيحين وغيرهما، البخاري في الاعتصام بالسنة ١٣/ ٢٨٢ (٧٣٠٨) ومسلم في الجهاد والسير ٣/ ١٤١١ (١٧٨٥).

(٢) مسدد بن مسرهد بن مسربل أبو الحسن البصري ثقة حافظ مات سنة ثمان وعشرين ومائتين وقيل اسمه عبد الملك بن عبد العزيز ومسدد لقب. انظر: الكاشف للذهبي ٣/ ١١٩، والتقريب ص٥٢٨.

(٣) يحيىٰ بن سعيد بن فروخ، أبو سعيد القطان البصري، إمام حافظ كبير ثقة متقن ولد عام ١٢٠هـ ومات سنة ١٩٨هـ، انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ١٧٥، والتقريب ص٥٩١.

(٤) ابن جريج عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي مولاهم ثقة فقيه فاضل وكان يدلس ويرسل مات سنة خمسين ومائة وقد جاوز السبعين. انظر: ميزان الاعتدال ٢/ ٦٥٩، والتقريب ص٣٦٣.

(٥) سليمان بن عتيق المكي صدوق من الطبقة الرابعة قال النسائي: ثقة مكي وقال البخاري: لا يصح حديثه. انظر: ميزان الاعتدال ٢/ ٢١٤، والتقريب ص٢٥٣.

(٦) طلْق بن حبيب العَنَزي الزاهد العابد من صلحاء التابعين في البصرة، قال أبو زرعة: ثقة مرجيء، وقال أبو حاتم: صدوق يرىٰ الإرجاء مات بعد التسعين. انظر: ميزان الاعتدال ٢/ ٣٤٥، والتقريب ص٢٨٣.

حبيب عن الأحنف[1] بن قيس عن عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ قال: «ألا هلك المتنطعون، ألا هلك المتنطعون، ألا هلك المتنطعون»[2]، وإن لم تكن هذه الألفاظ والمعاني التي تجدها في كثير من كلام هؤلاء تنطُّعاً فليس للتنطُّع[3] حقيقة.

فصل

نهاية مقامات السالكين تكميل العبودية صرفاً

فإن لم يسمح قلبك بكون «التوبة» غاية مقامات السالكين. ولم تصغ إلىٰ شيء مما ذكرناه، وأبيت إلا أن يكون تلاشي نهاية الاتصال في عين الوجود محقاً. وتلاشي علوم الشواهد في العلم اللدنّي صرفاً. وجمع الوجود وجمع العين: هو غاية[4] مقامات السالكين إلىٰ الله، بحيث يدخل في ذلك كل سالك، فاعلم أن هذا الجمع المذكور بمجرده لا يعطي عبودية ولا إيماناً، فضلاً أن يكون غاية كل نبي وولي وعارف. فإن هذا الجمع يحصل للصديق

---

(١) الأحنف بن قيس بن معاوية بن حصين التميمي السعدي أبو بحر مخضرم ثقة، كان سيداً نبيلاً حليماً، مات سنة سبع وستين وقيل اثنتين وسبعين، انظر: الكاشف للذهبي ١/ ٥٣، والتقريب ص٩٦.

(٢) أخرجه مسلم في صحيح كتاب العلم ٤/ ٢٠٥٥ (٢٦٧٠) وأبو داود في السنة ٥/ ١٥ (٤٦٠٨) قال: حدثنا يحيىٰ بن سعيد... وهو طريق المصنف، والإمام أحمد ١/ ٣٨٦، وأبو يعلىٰ ٨/ ٤٢٢.

(٣) في ج: «فليس التنطع حقيقة».

(٤) في أ ح ج ق ط: «نهاية».

والزنديق. ولملاحدة[١] الاتحادية منه حظ كبير. وحوله يدندنون. وهو عندهم نهاية التحقيق. فأين تحقيق العبودية، والقيام بأعبائها، واحتمال فرائضها وسننها وآدابها، والجهاد لأعداء الله، والدعوة إلىٰ الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحمل الأذىٰ في الله في هذا الجمع ؟! وأين معرفة الأسماء والصفات فيه مفصلاً ؟ وأين معرفة ما يحبه الرب تعالىٰ، ويكرهه فيه مفصلاً ؟ وأين معرفة خير الخيرين وشرِّ الشرَّين فيه ؟ وأين العلم بمراتب العبودية ومنازلها فيه؟!

فالحق أن نهاية مقامات[٢] السالكين : تكميل مرتبة العبودية صرفاً. وهذا مما لا سبيل إليه لبني الطبيعة. وإنما خُصَّ بذلك الخليلان - عليهما الصلاة والسلام - من بين سائر الخلق. أما إبراهيم الخليل -صلوات الله وسلامه عليه- فإن الله عز وجل شهد له بأنه وفّىٰ. وأما سيد ولد آدم -صلوات الله وسلامه عليه- فإنه كمل مرتبة العبودية. فاستحق التقديم علىٰ سائر الخلائق. وكان صاحب الوسيلة والشفاعة التي يتأخر[٣] عنها جميع الرسل، ويقول هو : « أنا لها »، ولهذا ذكره الله سبحانه وتعالىٰ بالعبودية في أعلىٰ مقاماته، وأشرف أحواله، كقوله تعالىٰ : ﴿سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسراء :

(١) في ج ط: « وللملاحدة والاتحادية ».

(٢)« مقامات » ساقطة من أ حـ ق ط.

(٣) في أ حـ: « تتأخر » وفي ج: « تعجز ».

١] وقوله : ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجن : ١٩] ، وقوله : ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة : ٢٣] وقوله : ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان :١] ، ولهذا يقول المسيح ، حين يرغب إليه في الشفاعة : «اذهبوا إلىٰ محمد ، عبد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»[١] ، فاستحق تلك الرتبة العليا بتكميل عبوديته لله ، وبكمال مغفرة الله له.

فرجع الأمر إلىٰ أن غاية المقامات ونهايتها : هو التوبة والعبودية المحضة. لا جمع العين. ولا جمع الوجود. ولا تلاشي الاتصال.

فإن قلت : فهذا الجمع إنما يحصل لمن قام بحقيقة التوبة والعبودية.

معنى الجمع الحقيقي

قيل : ليس كذلك ، بل الجمع الذي يحصل لمن قام بذلك : هو جمع الرسل وخلفائهم. وهو جمع الهمة علىٰ الله سبحانه : محبة وإنابة وتوكلاً ، وخوفاً ورجاءً ومراقبة ، وجمع الهمة علىٰ تنفيذ أوامر الله في الخلق دعوة وجهاداً. فهما جمعان : جمع للقلب[٢] علىٰ المعبود وحده. وجمعُ[٣] له علىٰ محض عبوديته.

---

(١) يشير إلىٰ حديث أبي هريرة الطويل في قصة الشفاعة العظمىٰ، أخرجه البخاري في التفسير ٨/ ٣٩٥ (٤٧١٢) وفي الأنبياء ٦/ ٣٧١ (٣٣٤٠)، ومسلم في الإيمان ١/ ١٨٤ (٣٢٧)، وأحمد ٢/ ٤٣٥.

(٢) في أ حـ ج ق ط: « القلب ».

(٣) في حـ ط زيادة: « الهم ».

فإن قلت : فأين شاهد هذين الجمعين ؟ قلت : في القرآن كله ، فخذه من فاتحة الكتاب في(١) قوله : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة : ٥] ، [٤٠٨/ أ] وتأمل ما في قوله « إياك » من(٢) التخصيص لذاته المقدسة بالعبادة والاستعانة ، وما في قوله : «نعبد» الذي هو للحال والاستقبال ، وللعبادة(٣) الظاهرة والباطنة : من استيفاء(٤) أنواع العبادة ، حالاً واستقبالاً ، قولاً وعملاً ، ظاهراً وباطناً ، والاستعانة علىٰ ذلك به لا بغيره. ولهذا كانت الطريق كلها في هاتين الكلمتين. وهي معنىٰ قولهم « الطريق في : إياك أريد بما تريد» فيجمع(٥) المراد في واحد ، والإرادة في مراده الذي يحبه ويرضاه. فإلىٰ هذا دعت الرسل من أولهم إلىٰ آخرهم. وإليه شخص العاملون. وتوجه المتوجهون. وكل الأحوال والمقامات- من أولها إلىٰ آخرها - مندرجة في ضمن ذلك ، ومن ثمراته وموجَباته.

والعبودية تجمع كمال الحب في كمال الذل ، وكمال الانقياد لمراضي المحبوب وأوامره. فهي الغاية التي ليس فوقها غاية. وإذا لم يكن إلىٰ القيام

---

(١) في ج: « من ».

(٢)« من » ساقطة من ط.

(٣) في أ حـ ج: « والعبادة ».

(٤) في ج: « استبقاء ».

(٥) في أ حـ ط: « فجمع ».

بحقيقتها - كما يجب - سبيل. فالتوبة هي المُعوَّل والآخيّة[١]. وقد عرفت - بهذا وبغيره - أن الحاجة إليها في النهاية أشد من الحاجة إليها في البداية. ولولا تنسّم روحها لحال اليأس بين ابن الماء والطين وبين الوصول إلىٰ رب العالمين، هذا لو قام بما ينبغي عليه أن يقوم به من حقوق ربه وسيده[٢]. فكيف والغفلة والتقصير والتفريط والتهاون، وإيثار حظوظه في كثير من الأوقات علىٰ حقوق ربه لا يكاد يتخلص منه. ولا سيما السالك علىٰ درب الفناء والجمع؟ فإن[٣] ربه يطالبه بالعبودية. ونفسه تطالبه بالجمع والفناء. فلو حقق النظر مع نفسه وحاسبها حساباً صحيحاً لتبين له أن حظه يريد، ولذته يطلب. نعم كل أحد يطلب ذلك؛ لكن الشأن في الفرق بين من صار حظ نفسه[٤] مرضاة الله و محابّه، أحبت ذلك نفسه أو كرهته، وبين من حظه ما يريده[٥] من ربه. فالأول: حظه مراد ربه الديني الشرعي منه[٦]، وهذا حظه مراده من

---

(١) الآخِيّة: بالمد والتشديد حبل أو عود يعرض في الحائط ويدفن طرفاه ويصير وسطه كالعروة وتُشد إليه الدابة وتجمع علىٰ أواخِيّ مشدداً. ويقال أيضاً: الأَخيَة بالقصر والتخفيف والأَخيّة بالقصر والتشديد والآخيَة بالمد والتخفيف. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ١/ ٢٩، واللسان ١٤/ ٢٣ (أخا).

(٢) في أ حـ ج ق ط: «لسيده من حقوقه».

(٣) في ط: «لأن».

(٤) في ج ط: «حظه نفس» وفي أ حـ: «حظه مرضَاة الله».

(٥) في ط: «ما يريد».

(٦) «منه» ساقط من ج.

ربه[1]. وبالله التوفيق.

فإن قيل : هذا الباب مسلم لأهل الذوق ، وأنتم تتكلمون بلسان العلم لا بلسان الذوق. والذائق واجد ، والواجد لا يمكنه إنكار موجوده ، فلا[2] يرجع إلىٰ صاحب العلم. بل يدعوه إلىٰ ذوق ما ذاقه. ويقول :

أقول للّائم المهدي ملامته ذق الهوىٰ وإن اسْطعْتَ الملام لُمِ[3]

بطلان الإحالة على الذوق وحده

قيل : لم ينصف من أحال علىٰ الذوق[4]. فإنها حوالة علىٰ محكوم عليه لا

---

(١) إن كان ذلك طلباً لثواب العبادة العاجل في الدنيا مع قطع الطمع في مرضاة الرب وإخلاص العبودية له فذاك هو المذموم كما قال تعالىٰ: ﴿ فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق ﴾ أما إن كان قائماً بالأمرين طالباً للمرادين رضا الله ومحبته وثوابه في الدنيا والآخرة فلا تضاد بين الحظين والمرادين؛ بل هو كمال التحقق بعبودية الرسل والأنبياء كما حكىٰ الله عنهم: ﴿ إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين﴾ وهم المؤمنون الممدوحون بقوله تعالىٰ: ﴿ ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار... ﴾.

(٢) في ج حـ: « فلم ».

(٣) القائل الشريف الرضي، انظر: ديوانه ٢/ ٢٧٤.

(٤) الذوق منزلة من المنازل من قسم الأحوال في المدارج ٣/ ٨٧، وعرفها ابن القيم هناك: بأنها مباشرة الحاسة الظاهرة والباطنة للملائم والمنافر قال: ولا يختص ذلك بحاسة الفم في لغة القرآن. ويقول القشيري في الرسالة ١٥٥ : «الذوق والشرب يعبرون به عما يجدونه من ثمرات التجلي ونتائج الكشوفات... وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الري » ويقول صاحب عوارف المعارف ٤٧٨ : « فالذوق إيمان والشرب علم والري حال، فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري».

علىٰ حاكم. وعلىٰ مشهود له[1]، لا علىٰ شاهد. وعلىٰ موزون، لا علىٰ ميزان.

ويا سبحان الله! هل يدل مجرد ذوق الشيء علىٰ حكمه، وأنه حق أو باطل؟ وهل جعل الله ورسوله الأذواق والمواجيد حججاً وأدلة، يُميَّز بها بين ما يحبه ويرضاه، وبين ما يكرهه ويسخطه؟ ولو كان ذلك كذلك: لاحتج كل مبطل علىٰ باطله بالذوق والوجد. كما تجده في كثير من أهل الباطل والإلحاد. فهؤلاء الاتحادية - وهم أكفر الخلق - يحتجون بالذوق والوجد علىٰ كفرهم وإلحادهم[2] حتىٰ ليقول قائلهم:

[٤٠٨/ب] يا صاحبي أنت تنهاني وتأمرني ... والوجد أصدق نهَّاءٍ وأمَّار

فإن أُطِعْكَ وأَعْصِ الوجدَ رُحْتُ عماً ... عن اليقين إلىٰ أوهامِ أخبار

وعين ما أنت تدعوني إليه إذا ... حققْته نزِّه المنهيَّ[3] يا جار[4]

ويقول هذا القائل: [ثبت عندنا[5] - بالكشف والذوق - ما يناقض صريح العقل][6]. وكل معتقد لأمر جازم به، مستحسن له: يذوق طعمه. فالملحد

كل مبطل يذوق طعم باطله

---

(١) في أ حـ: «وعلىٰ مشهود عليه».

(٢) في ج: «واتحادهم».

(٣) في أ حـ ط: «بدل المنهي».

(٤) الأبيات للتلمساني، انظر: ديوان أبي الربيع التلمساني ١٠٨، ونسبها له شيخ الإسلام في مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ١٨٥، وفي بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٥٣٩.

(٥) في أ حـ: «عندي».

(٦) من كلام التلمساني نسبه له شيخ الإسلام في الجواب الصحيح ٣/ ١٨٦، وفي بيان تلبيس الجهمية ١/ ٢١٢.

يذوق طعم الإلحاد[١] والانحلال من الدين، والرافضي يذوق طعم الرفض، ومعاداة خيار الخلق، والقدري يذوق طعم إنكار القدر، ويعجب ممن يثبته، والجبري عكسه والمشرك يذوق طعم الشرك، حتىٰ إنه ليستبشر إذا ذكر إلهه ومعبوده من دون الله، ويشمئز قلبه إذا ذكر الله وحده.

وهذا الاحتجاج بالذوق[٢] قد سلكه أرباب السماع المحدث الشيطاني، الذي هو محض شهوة النفس وهواها، واحتجوا علىٰ إباحة هذا السماع بما فيه من الذوق والوجد واللذة. وأنت تجد النصراني له في تثليثه ذوق، ووجد وحنين، بحيث لو عرض عليه أشد العذاب لاختاره، دون أن يفارق تثليثه. لما له فيه من الذوق.

وحينئذ. فيقال: هب أن الأمر كما تقول، وأن المتكلم المنكر لم يتكلم بلسان الذوق، فهل يصح أن يكون ذوق الذائق لذلك حجة صحيحة نافعة له بينه وبين الله؟ وفرضنا أن المنكر قال: نعم. أنا محجوب عن الوصول إلىٰ ما أنكره[٣]، غير ذائق له. وأنت ذائق واصل، فما علامة صحة[٤] ما ذقته، ووصلتَ إليه؟ وما الدليل عليه؟ وأنا لا أنكر ذوقك له ووجدك به؛ ولكن الشأن في

---

(١) في ط: «الاتحاد».

(٢) بالذوق: «ساقط من أ حـ ط».

(٣) في أ حـ ج ق ط: «أنكرته».

(٤)«صحة» ساقطة من أ حـ ط.

المذوق لا في الذوق. وإذا ذاق المحب العاشق طعم محبته وعشقه لمحبوبه، ما كان غاية ذلك : إلا أن يدل علىٰ وجود محبته وعشقه. لا علىٰ كون ذلك نافعاً له أو ضاراً، أو موجباً لكماله أو نقصه. وبالله التوفيق.

* * *

فصل

منزلة التوحيد

قال صاحب المنازل : « بَابُ التَّوحِيدِ قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ : ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران :١٨] ، التَّوحِيدُ : تَنزِيهُ الله عَزَّ وَجَلَّ عَن الشَّرِيكِ ، وَتَقدِيسُهُ عَن الحَدَثِ(١) ، وَإِنَّمَا نَطَقَ العُلَمَاءُ بِمَا نَطَقُوا بِهِ ، وَأَشَارَ المُحققُونَ بِمَا أَشَارُوا إِلَيهِ فِي هَذَا الطَّرِيقِ : لِقَصدِ تَصحِيحِ التَّوحِيدِ ، وَمَا سِوَاهُ مِن حَالٍ أَو مَقَامٍ : فَكُلُّهُ مَصحُوبُ العِلَلِ ».

التوحيد مفتاح الرسل وبيان منزلته

قلت : « التوحيد » أول دعوة الرسل. وأول منازل الطريق. وأول مقام يقوم فيه السالك إلىٰ الله تعالىٰ : قال تعالىٰ : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف :٥٩] ، وقال هود لقومه : ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف :٦٥] ، وقال صالح لقومه : ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف : ٧٣] ، وقال شعيب لقومه : ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف :٨٥] ، وقال تعالىٰ : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل : ٣٦].

فالتوحيد : مفتاح دعوة الرسل. ولهذا قال النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ لرسوله معاذ بن جبل ـ رضي الله عنه ـ : – وقد بعثه إلىٰ اليمن – « إنك تأتي قوماً أهل كتاب. فليكن أول ما تدعوهم إليه : عبادة الله [٤٠٩/ أ] وحده. فإذا

(١) في أ حـ ج ق ط: « تنزيه الله عز وجل عن الحدث» وكذا في المتن ١١٠.

شهدوا أن لا إله إلا الله. وأن محمداً رسول الله. فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة .. وذكر الحديث»[1] ، وقال ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ : « **أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله**»[2]. ولهذا كان الصحيح أن أول واجب يجب علىٰ المكلف: شهادة أن لا إله إلا الله. لا النظر ، ولا القصد إلىٰ النظر ، ولا الشك كما هي أقوال لأرباب الكلام المذموم[3].

فالتوحيد : أول ما يدخل به في الإسلام ، وآخر ما يخرج به من الدنيا. كما قال النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ : «**من كان آخر كلامه : لا إله إلا الله : دخل الجنة** »[4]. فهو أول واجب ، وآخر واجب ، فالتوحيد : أول الأمر وآخره.

---

(١) أخرجه الستة من حديث ابن عباس، وسبق تخريجه٣٣٨١.

(٢) حديث مشهور رواه جمع من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ منهم أنس وابن عباس وأبو هريرة وعبد الله بن عمر، وأخرجه أصحاب الكتب التسعة ما عدا الدارمي.
البخاري في الإيمان ١/ ٧٥ (٢٥) وفي الزكاة ٣/ ٢٦٢ (١٣٩٩) ومسلم في الإيمان ١/ ٥١، ٥٢، ٥٣ (٢٠، ٢١، ٢٢) وأحمد ٢/ ٣٤٥، ٣/ ٢٢٤.

(٣) وهو قول عامة الأشاعرة وجمهور المتكلمين كالباقلاني والجويني والرازي وغيرهم.
انظر: الإرشاد للجويني ٢٥، والإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني ٣٣، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازي ٦٥، وانظر: مناقشة شيخ الإسلام لهذه الأقوال في درء التعارض ٨/ ٦، ٢١، ومجموع الفتاوىٰ ١٦/ ٣٢٨، ٣٣٢.

(٤) أخرجه الإمام أحمد ٥/ ٢٣٣، ٢٤٧، من حديث معاذ بن جبل، وأبو داود في الجنائز ٣/ ٤٨٦ (٣١١٦) والحاكم ١/ ٣٥١، ٥٠٠، وصححه ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في

تعريف الهروي للتوحيد غير محصل للحد الحقيقي

وقوله : « التَّوحِيدُ : تَنزِيهُ اللهِ عَنِ الحَدَثِ » هذا الحد لا يدل علىٰ التوحيد الذي بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، وينجو به العبد من النار. ويدخل به الجنة. ويخرج به[1] من الشرك ، فإنه مشترك بين جميع الفرق ، وكل من أقر بوجود الخالق سبحانه أقرّ به ، فعباد الأصنام ، والمجوس ، والنصارىٰ ، واليهود ، والمشركون - علىٰ اختلاف نحلهم - كلهم ينزهون الله عن الحدث، ويثبتون قِدمَه ، حتىٰ أعظم الطوائف علىٰ الإطلاق شركاً ، وكفراً وإلحاداً. وهم طائفة الاتحادية. يقولون : هو الوجود المطلق ، وهو قديم لم يزل ، وهو منزه عن الحدث ، ولم تزل المحدثات تكتسي وجوده ، تلبسه وتخلعه.

والفلاسفة - الذين هم أبعد الخلق عن الشرائع وما جاءت به الأنبياء - يثبتون واجب الوجود قديماً منزهاً عن الحدث.

والمشركون - عباد الأصنام - يعبدون معه آلهة أخرىٰ ويثبتونه[2] قديماً منزهاً عن الحدث ، فتنزيه الله عن الحدث حق ؛ لكن لا يعطي إسلاماً ولا

تخريج المشكاة ١/ ٥٠٩، وفي الإرواء ٣/ ١٤٩، وأخرجه ابن حبان من حديث أبي هريرة مرفوعاً: « لقّنوا موتاكم لا إله إلا الله فإنه من كان آخر كلمته لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة يوماً من الدهر... » ٧/ ٢٧٣، وصححه وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢/ ٤٤٧، وأبو عوانة في مسنده ١/ ٧ من حديث عثمان ـ رضي الله عنه ـ مرفوعاً: « من مات وهو يعلم ألا إله إلا الله دخل الجنة ».

(١)« به » ساقطة من ط.

(٢) في ق ط: « يثبتون ».

إيماناً. ولا يُدخل في شرائع الأنبياء. ولا يخُرج من نحل أهل الكفر ومللهم ألبتة ، وهذا القدر لا يخفىٰ علىٰ شيخ الإسلام. و محله من العلم والمعرفة محله.

حكاية قول الجنيد في التوحيد

ومع هذا فقد سئل سيد الطائفة الجنيد عن التوحيد ؟ فقال : هو إفراد القديم عن المحدث[1]. والجنيد قدس الله روحه : أشار إلىٰ أنه لا تصح دعوىٰ التوحيد. ولا مقامه ولا حاله. ولا يكون العبد موحداً إلا إذا أفرد القديم من[2] المحدث. فإن كثيراً ممن ادعىٰ التوحيد لم يفرده سبحانه من المحدثات. فإن من نفىٰ مباينته لخلقه فوق سمواته علىٰ عرشه ، وجعله في كل مكان بذاته. لم يفرده عن المحدث. بل جعله حالاً في المحدثات مخالطاً[3] لها. موجوداً فيها بذاته. وصوفية هؤلاء وعبادهم : هم الحلولية ، الذين يقولون : إن الله عز وجل يحل بذاته في المخلوقات؛ وهم طائفتان : طائفة تعمم الموجودات[4] بحلوله فيها ، وطائفة تخص به بعضها دون بعض.

---

(١) انظر الرسالة للقشيري ٢٤، وذكر الهجويري في الكشف ٥٢١ أنه قال: «التوحيد إفراد القدم عن الحدث » وذكره الذهبي في السير ١٤/ ٦٩، وشيخ الإسلام في الاستقامة ١/ ٩٢، والصفدية ١/ ٢٦٥، ومنهاج السنة ٥/ ٣٣٩.

(٢) في أ حـ ط: « عن ».

(٣) في ط: « مخالفاتها ».

(٤) في ج: « الوجود ».

قال الأشعري[1] في كتاب المقالات : [هذه حكاية قول قوم من النساك. وفي الأمة قوم ينتحلون النسك ، يزعمون أنه جائز علىٰ الله تعالىٰ الحلول في الأجسام. وإذا رأوا شيئاً يستحسنونه قالوا : لا ندري ! لعله ربنا][2].

قلت : وهذه الفرقة طائفتان :

إحداهما : تزعم أنه سبحانه يحل في الصور [٤٠٩/ ب] الجميلة المستحسنة.

والثانية : تزعم أنه سبحانه يحل في الكمَّل من الناس ، وهم الذين تجردت نفوسهم عن الشهوات ، واتصفوا بالفضائل ، وتنزهوا عن الرذائل ، والنصارىٰ تزعم أنه حل في بدن المسيح وتدرع به ، والاتحادية تزعم أنه وجود مطلق اكتسته الماهيات[3]. فهو عين وجودها؛ فكل هؤلاء لم يفردوا القديم عن المحدث.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إمام المتكلمين ولد سنة ٢٦٠هـ وقيل ٧٠هـ، تفقه وتعلّم علىٰ خاله أبي علي الجبّائي، وأخذ عنه الاعتزال ثم رجع عن الاعتزال وتاب منه، وصنف في الرد علىٰ المعتزلة وسلك طريقة ابن كلاب وهو الذي عليه منهج الأشاعرة من إثبات الأسماء وسبع من الصفات علىٰ غير طريقة أهل السنة، ثم بعد ذلك في مرحلته الأخيرة رجع إلىٰ مذهب أهل السنة وألف كتابه المشهور الإبانة عن أصول الديانة. وتوفي ـ رحمه الله ـ ببغداد سنة ٣٢٤هـ. انظر: تاريخ بغداد ١١/ ٣٤٦، المنتظم لابن الجوزي ٦/ ٣٣٢، سير أعلام النبلاء ١٥/ ٨٥.

(٢) انظر: كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري ٢٨٨.

(٣) **الماهيات**: جمع ماهية نسبة إلىٰ ما هو فالواقع في جواب ما هو هو: «الماهية». انظر: التعريفات للجرجاني ١٩٥.

فصل

الإفراد الذي أشار إليه الجنيد نوعان

وهذا الإفراد -الذي أشار إليه الجنيد - نوعان. أحدهما: إفراد في الاعتقاد والخبر. وذلك نوعان أيضاً: أحدهما: إثبات مباينة الرب تعالىٰ للمخلوقات، وعلوه فوق عرشه من فوق سبع سماوات. كما نطقت به الكتب الإلهية من أولها إلىٰ آخرها، وأخبرت به جميع الرسل من أولهم إلىٰ آخرهم. والثاني: إفراده سبحانه بصفات كماله، وإثباتها له علىٰ وجه التفصيل، كما أثبتها لنفسه، وأثبتها[1] له رسله، منزهة عن التعطيل والتحريف والتمثيل، والتكييف؛ بل تثبت له سبحانه حقائق الأسماء والصفات، وتنفي عنه فيها مماثلة المخلوقات، إثبات بلا تمثيل. وتنزيه بلا تحريف ولا تعطيل. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١].

النوع الأول: إفراد في الاعتقاد والخبر

وفي هذا النوع يكون إفراده سبحانه بعموم قضائه وقدره لجميع[2] المخلوقات -أعيانها وصفاتها وأفعالها- وأنها كلها واقعة بمشيئته وقدرته، وعلمه وحكمته. فيباين[3] صاحب هذا الإفراد سائر فرق أهل الباطل: من الاتحادية، والحلولية، والجهمية والفرعونية - الذين يقولون: ليس فوق

---

(١) في حـ: «وأثبتتها».

(٢) في ج: «ولجميع».

(٣) في أ حـ: «فباين».

السماوات رب يعبد. ولا علىٰ العرش إله يصلىٰ له ويسجد -والقدرية- الذين يقولون : إن الله لا يقدر علىٰ أفعال العباد ، من الملائكة والإنس والجن ، ولا علىٰ أفعال سائر الحيوانات- بل يقع في ملكه مالا يريد. ويريد ما لا يكون. فيريد شيئاً فلا يكون. ويكون شيءٌ بغير إرادته ومشيئته.



فصل

النوع الثاني من الإفراد : إفراد القديم بالعبادة

والنوع الثاني من الإفراد : إفراد القديم عن المحدث بالعبادة -من التأله ، والحب ، والخوف ، والرجاء والتعظيم ، والإنابة والتوكل ، والاستعانة وابتغاء الوسيلة إليه- فهذا الإفراد ، وذلك الإفراد : بهما بُعثت الرسل ، وأُنزلت الكتب. وشرعت الشرائع؛ ولأجل ذلك خلقت السماوات والأرض ، والجنة والنار، وقام الثواب والعقاب ، فيفرد[1] القديم سبحانه عن المحدث : في ذاته، وصفاته وأفعاله في إرادته ، وحده و محبته وخوفه ورجائه ، والتوكل عليه ، والاستعانة به والحلف به ، والنذر له ، والتوبة إليه ، والسجود له ، والتعظيم والإجلال ، وتوابع ذلك. فلذلك كانت عبارة الجنيد عن التوحيد عبارة سادّة مسددة[2].

---

(١) في أ حـ ج ق: « فتفرد »، وفي ط: « فتفريد ».

(٢) قد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ تعريف الجنيد للتوحيد من كتاب الرسالة للقشيري وقال: « هذا الكلام فيه إجمال والمحق يحمله محملاً حسناً وغير المحق يُدخل فيه أشياء» الاستقامة ١/ ٩٢، ٩٢، وشيخ الإسلام يشير أثناء المناقشة إلىٰ أن مراد القشيري

فشيخ الإسلام : إن أراد ما أراده أبو القاسم[1] ، فلا إشكال. وإن أراد أن ينزه الله سبحانه عن قيام الأفعال الاختيارية به- التي يسميها نفاة أفعاله : حلول الحوادث- ويجعلون تنزيه الرب تعالىٰ عنها من كمال التوحيد. بل هو أجل[2] التوحيد عندهم. فكأنه قال : التوحيد [٤١٠/ أ] تنزيه الرب تعالىٰ عن حلول الحوادث به.

وحقيقة ذلك : أن التوحيد تعطيله عن أفعاله ونفيها بالكلية. وأنه لا يفعل شيئاً ألبتة. فإن إثبات فاعل من غير فعل يقوم به ألبتة : محال في العقول والفطر ولغات الأمم. ولا يثبت كونه سبحانه رباً للعالم مع نفي ذلك أبداً. فإن قيام الأفعال به هو معنىٰ الربوبية وحقيقتها ، فنافي هذه المسألة نافٍ لأصل الربوبية ، جاحدٌ لها رأساً.

وتفسيره لكلام الجنيد هو مراد المتكلمين الذين يجعلون صفات الله تعالىٰ من المحدثات ثم ينزهون الله تعالىٰ عن المحدثات ومقصودهم نفي الصفات ثم بيّن صحة قصد الجنيد بذلك التعريف وأن مقصوده التوحيد الذي يشير إليه المشايخ وهو التوحيد في القصد والإرادة.. وتمييز الرب من المربوب... وإثبات مباينته له... وهو نفس تفسير ابن القيم له ثم ذكر شيخ الإسلام إنكار الاتحادية علىٰ الجنيد بسبب هذا التعريف ؛ لأنه أثبت الفرق بين العبد والرب ومن هؤلاء ابن عربي الطائي الذي قال: إن الجنيد وأمثاله ماتوا وما عرفوا التوحيد. انظر: الاستقامة ١/ ٩٢، ٩٣، ورسالة الحجج العقلية والنقلية ضمن مجموع الفتاوىٰ ٢/ ٢٩٩، ومنهاج السنة ٥/ ٣٤٠.

(١) يعني: الجنيد.

(٢) في أ حـ ج ق ط: « أصل ».

وإن أراد تنزيه الرب تعالىٰ عن سمات المحدثين ، وخصائص المخلوقين : فهو حق؛ ولكنه تقصير في التعبير عن التوحيد. فإن إثبات صفات الكمال أصل التوحيد ، ومن تمام هذا الإثبات : تنزيهه سبحانه عن سمات المحدثين ، وخصائص المخلوقين. وقد استدرك عليه الاتحادي في هذا الحد. فقال : [شهود التوحيد يرفع الحدوث أصلاً ورأساً][1]. فلا يكون هناك وجودان[2] - قديم و محدث- فالتوحيد : هو أن لا يرىٰ مع الوجود المطلق سواه.

* * *

(١) من شرح التلمساني ٢/ ٦٠١، وتمام عبارته: « ويثبته بعد ذلك بالحق من فعل الحق ».

(٢) في أ حـ ج: « وجدان ».

فصل

تقسيم الطوائف في التوحيد وحكاية أقوالهم

وقد تقسمت الطوائف في[1]«التوحيد» وسمىٰ كل طائفة باطلهم توحيداً.

فأتباع أرسطو[2] و ابن سينا[3] والطوسي[4]، عندهم التوحيد : إثبات وجود مجرد عن الماهية والصفة. بل هو وجود مطلق. لا يعرض لشيء من الماهيات، ولا يقوم به وصف. ولا يتخصص بنعت. بل صفاته كلها سلوب وإضافات[5].

---

(١) « في » ساقطة من ق، ط.

(٢) هو أرسطو طاليس ويقال أرسطا طاليس ابن نيقوماخس الطبيب المشهور ويعرف اختصاراً بأرسطو ولد سنة ٣٨٤ ق. م فيلسوف يوناني يسمىٰ المعلم الأول وكان يحاضر ماشياً فسمي وهو وأتباعه بـ « المشَّائين » تتلمذ علىٰ أفلاطون وألف مؤلفات كثيرة منها «الأورغانون» في المنطق، وكتاب الطبيعة، وكتاب أجرام السماء. توفي في خلكيس من جزيرة أوبي سنة ٣٢٢ ق. م. انظر: أرسطو عند العرب، د. عبدالرحمن بدوي ص وما بعدها، ودائرة المعارف لبطرس البستاني ٣/ ٧٥ - ٨٠،، وأرسطو والمدارس المتأخرة د. محمد علي أبو ريان ١١.

(٣) هو الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي الملقب بالرئيس فيلسوف وطبيب مشهور ولد سنة ٣٧٠هـ في إحدىٰ قرىٰ بخارىٰ كان أبوه من دعاة الإسماعيلية له مؤلفات كثيرة في الفلسفة والطب منها: القانون في الطب والإنصاف والشفاء والإشارات. توفي سنة ٤٢٨هـ. انظر: الكامل في التاريخ ٩/ ٤٥٦، البداية والنهاية ١٢/ ٤٢، سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٣١.

(٤) هو محمد بن عبد الله الطوسي أبو جعفر أو أبو عبد الله كان يقال له المولىٰ نصير الدين، ويسمىٰ الخواجا، ولد بطوس سنة ٥٩٧هـ صنف في علم الكلام وشرح الإشارات لابن سينا، كان وزيراً لهولاكو وكان معه في واقعة بغداد، توفي سنة ٦٧٢. انظر: فوات الوفيات ٣/ ٢٤٦، البداية والنهاية ١٣/ ٢٦٧، شذرات الذهب ٥/ ٣٣٩.

(٥) السلوب جمع سلب وهو مقابل للإيجاب ، ويراد بالإيجاب والسلب: الثبوت واللاثبوت

فتوحيد هؤلاء : غاية الإلحاد والجحد والكفر. وفروع هذا التوحيد : إنكار ذات الرب. والقول بقدم الأفلاك. وأن الله لا يبعث من في القبور ، وأن النبوة مكتسبة. وأنها حرفة من الحرف ، كالولاية والسياسة ، وأن الله لا يعلم عدد الأفلاك ولا الكواكب. ولا يعلم شيئاً من الموجودات المعينة ألبتة. وأنه لا يقدر علىٰ قلب شيء من أعيان العالم ولا شق الأفلاك ولا خرقها. وأنه : لا حلال ولا حرام ، ولا أمر ولا نهي. ولا جنة ولا نار ، فهذا توحيد هؤلاء.

وأما الاتحادية ، فالتوحيد عندهم : [أن الحق المنزه هو عين الخلق المشبه][1] ، وأنه سبحانه عين وجود كل موجود ، وحقيقته وماهيته ، وأنه آية كل شيء ، وفي كل شيء له آية[2] تدل علىٰ أنه عينه. وهذا عند محققيهم من خطأ التعبير. بل هو نفس الآية ، ونفس الدليل ، ونفس المستدِل ، ونفس المستَدل عليه. فالتعدد : بوجوه[3] واعتبارات وهمية ، لا بالحقيقة والوجود ،

فثبوت شيء لشيء إيجاب وانتفاؤه عنه سلب وقد يراد بالسلب رفع النسبة الوجودية بين شيئين. وأما الإضافات فهي جمع إضافة ولها عدة معان عند الفلاسفة منها: جمع تصورين أو أكثر في فعل ذهني واحد كالهوية والمعية وهي المقولة الرابعة عند أرسطو ومنها: إضافة تتضمن نسبة العرض إلىٰ الجوهر ونسبة العلة إلىٰ المعلول وغيرها من المعاني.

انظر: التعريفات للجرجاني ١٢١، ٢٨، والمعجم الفلسفي جميل صليبيا ١/ ١٠١، ٦٦٥.

(١) ما بين المعقوفين من تعريف ابن عربي للتوحيد. انظر: فصوص الحكم فصل (نص حكمة قدوسية) ٧٨.

(٢) في أ حـ ط: « وله فيه آية ».

(٣) في أ حـ ط: « بوجود ».

فهو عندهم عين الناكح. وعين المنكوح وعين الذابح. وعين المذبوح. وعين الآكل. وعين المأكول. وهذا عندهم : هو السر الذي رمزت إليه هرامس[1][2] الدهور الأولية ، ورامت إفادته الهداية النبوية ، كما قاله محققهم وعارفهم ابن سبعين[3].

ومن فروع هذا التوحيد : أن فرعون وقومه مؤمنون كاملو الإيمان ، عارفون بالله علىٰ الحقيقة ، ومن فروعه : أن عبّاد الأصنام علىٰ الحق والصواب. وأنهم إنما عبدوا عين الله سبحانه لا غيره. ومن فروعه : أنه[4] لا فرق في التحريم والتحليل بين الأم والأخت والأجنبية. ولا فرق بين الماء والخمر ، والزنا والنكاح ، الكل من عين واحدة. لا بل هو العين [٤١٠/ ب] الواحدة. [وإنما المحجوبون عن هذا السر قالوا : هذا حرام وهذا حلال. نعم[5] هو حرام

---

(١) هرامس : جمع هرمس والهرمسية تطلق علىٰ جملة من النظريات القديمة مدونة في كتب يونانية لا يعرف تاريخها. وهرمس: هو الاسم الذي أطلقه اليونان علىٰ الإله المصري (تحوت)، وسماه الأفلاطونيون المحدثون هرمس المثلث العظمة.
وقد ذكر ابن كثير في البداية والنهاية ١/ ٩٩ والشهرستاني في الملل والنحل ٢/ ٤٥: أن بعضهم يطلق هرمس الهرامسة أو هرمس العظيم علىٰ نبي الله إدريس ـ عليه السلام ـ. وانظر: المعجم الفلسفي جميل صليبا ٢/ ٥١٩.

(٢) في ط: « هوامس ».

(٣) في خطبة كتاب « بد العارف » ص٢.

(٤) في ط: « أن الحق ألا فرق ».

(٥) في حـ زيادة: « قلنا نعم... ».

عليكم؛ لأنكم في حجاب عن حقيقة هذا التوحيد](١). ومن فروعه : أن الأنبياء ضيقوا الطريق علىٰ الناس ، وبعدوا عليهم المقصود(٢) ، والأمر وراء ما جاءوا به ، ودعوا إليه.

وأما الجهمية ، فالتوحيد(٣) عندهم : إنكار علو الله علىٰ خلقه بذاته ، واستوائه علىٰ عرشه ، وإنكار سمعه وبصره ، وقوته وحياته ، وكلامه وصفاته وأفعاله ومحبته ، ومحبة العباد له. فالتوحيد عندهم : هو المبالغة في إنكار التوحيد الذي بعث الله به رسله. وأنزل به كتبه.

وأما القدرية ، فالتوحيد عندهم : إنكار قَدَر الله ، وعموم مشيئته للكائنات ، وقدرته عليها. ومتأخروهم ضموا إلىٰ ذلك : توحيد الجهمية. فصار حقيقة التوحيد عندهم : إنكار القدر ، وإنكار حقائق الأسماء الحسنىٰ والصفات العلىٰ ، وربما سموا إنكار القدر ، والكفر بقضاء الرب وقدره : عدلا. وقالوا : نحن أهل العدل والتوحيد.

وأما الجبرية ، فالتوحيد عندهم : هو تفرد الرب تعالىٰ بالخلق والفعل ، وأن العباد غير فاعلين علىٰ الحقيقة. ولا محدِثين لأفعالهم، ولا قادرين عليها، وأن الرب تعالىٰ لم يفعل لحكمة ، ولا غاية تطلب بالفعل ، وليس في

---

(١) من كلام التلمساني وقد تقدم ذكره في دراسة المسألة الأولىٰ ص٣٢٤٠.

(٢) في ج: « المطلوب ».

(٣) في ج: « فإن التوحيد ».

المخلوقات قوىٰ وطبائع وغرائز وأسباب. بل ما ثم إلا مشيئة محضة ترجح مثلاً علىٰ مثل بغير[1] مرجح ولا حكمة ولا سبب ألبتة.

وأما صاحب المنازل - ومن سلك سبيله - فالتوحيد عندهم : نوعان. أحدهما غير موجود ولا ممكن[2]. وهو توحيد العبد ربه ، فعندهم :

ما وحَّدَ الواحِدَ من واحد ... إذ كل من وحده جاحد[3]

والثاني : توحيد صحيح. وهو توحيد الرب نفسه[4]. وكل من ينعته سواه فهو ملحد. فهذا توحيد الطوائف. ومن الناس إلا أولئك ؟ والله سبحانه أعلم.

فصل

التوحيد الذي دعت إليه الرسل وأنواعه

وأما التوحيد الذي دعت إليه رسل الله ، ونزلت به كتبه : فوراء ذلك كله وهو نوعان : توحيد في المعرفة والإثبات ، وتوحيد في الطلب والقصد.

فالأول: هو إثبات[5] حقيقة ذات الرب تعالىٰ، وأسمائه ، وصفاته ، وأفعاله ، وعلوه فوق سمواته علىٰ عرشه ، وتكلمه بكتبه ، وتكليمه لمن شاء من عباده ،

---

(١) في حـ: « من غير » وفي أ: « غير ».

(٢) في ج: « ولا يمكن ».

(٣) البيت للهروي ضمن ثلاثة أبيات له في التوحيد ذكرها في آخر كتابه المنازل ص١١٣، وستأتي آخر الكتاب٣٩٤٢.

(٤) في أ حـ ج ط: « لنفسه ».

(٥)« إثبات » ساقطة من ط.

وإثبات عموم قضائه، وقدره، وحكمته(١). وقد أفصح القرآن عن هذا النوع كل(٢) الإفصاح.

كما في أول سورة الحديد، وسورة طه، وآخر الحشر، وأول سورة تنزيل السجدة، وأول سورة آل عمران، وسورة الإخلاص بكمالها. وغير ذلك.

النوع الثاني: مثل ما تضمنته سورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١]، وقوله: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾. الآية [آل عمران: ٦٤]، وأول سورة «تنزيل الكتاب» وآخرها(٣)، وأول سورة «يونس» ووسطها وآخرها(٤)، وأول سورة «الأعراف» وآخرها(٥)، وجملة سورة «الأنعام» وغالب سور القرآن، بل كل سورة في القرآن فهي متضمنة لنوعي التوحيد.

---

(١) في أ حـ ط: «وحكمه».

(٢) في أ حـ ج ط: «جدّ».

(٣) كقوله تعالىٰ: ﴿وأنيبوا إلىٰ ربكم...﴾ وقوله: ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم﴾ وقوله: ﴿قل أفغير الله تأمرونّي أعبد أيها الجاهلون ولقد أوحي إليك وإلىٰ الذين من قبلك...﴾ الآية وغيرها [الزمر: ٥٤، ٥٥، ٦٤، ٦٥].

(٤) مثل الآية رقم: ٣، ١٢، ١٨، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٥٩، ١٠٤، ١٠٩.

(٥) مثل قوله تعالىٰ: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ آية ٣، من قوله تعالىٰ: ﴿أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون﴾ آية ١٩١، إلىٰ آخر السورة: ﴿إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون﴾.

دلالة جميع سور القرآن على التوحيد من وجوه خمسة

بل نقول [٤١١/أ] قولاً كلياً : إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد ، شاهدة به ، داعية إليه. فإن القرآن : إما خبر عن الله ، وأسمائه وصفاته وأفعاله. فهو التوحيد العلمي الخبري؛ وإما دعوة إلىٰ عبادته وحده لا شريك له ، وخلع ما يعبد من دونه. فهو التوحيد الإرادي الطلبي؛ وإما أمر ونهي ، وإلزام بطاعته وأمره ونهيه. فهي حقوق التوحيد ومكملاته؛ وإما خبر عن إكرامه[1] لأهل توحيده وطاعته ، وما فعل[2] بهم في الدنيا ، وما هو يكرمهم به في الآخرة. فهو جزاء توحيده ، وإما خبر عن أهل الشرك ، وما فعل بهم في الدنيا من النكال ، وما يحل بهم في العقبىٰ من العذاب. فهو جزاء من[3] خرج عن حكم التوحيد.

فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه ، وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم؛ فـ(الحمد لله) توحيد ، (رب العالمين) توحيد ،(الرحمن الرحيم) توحيد ، (مالك يوم الدين) توحيد ،(إياك نعبد) توحيد ، (وإياك نستعين) توحيد ،(إهدنا الصراط المستقيم) توحيد[4] متضمن لسؤال الهداية إلىٰ طريق أهل التوحيد الذين أنعم الله عليهم ، (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) الذين فارقوا التوحيد ، ولذلك[5] شهد الله لنفسه بهذا التوحيد ، وشهدت له به

---

(١) في أ حـ ط: « عن كرامة الله ».

(٢) في أ: « ومآبهم في الدنيا ».

(٣) في أ حـ ط: « فهو خبر عمن ».

(٤)« توحيد » ساقطة من حـ وفي ج: « توحيد تضمنته... ».

(٥) في ج: « وكذلك ».

بيان دلالة الآية على التوحيد

ملائكته، وأنبياؤه ورسله. قال تعالىٰ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٨، ١٩].

فتضمنت هذه الآية الكريمة إثبات حقيقة التوحيد، والرد علىٰ جميع هذه الطوائف، والشهادة ببطلان أقوالهم ومذاهبهم، وهذا إنما يتبين بعد فهم الآية وبيان[1] ما تضمنته من المعارف الإلهية، والحقائق الإيمانية.

فتضمنت هذه الآية[2]: أجل شهادة، وأعظمها، وأعدلها، وأصدقها، من أجلّ شاهد، بأجلّ مشهود به. وعبارات السلف في «شهد» تدور علىٰ الحكم والقضاء، والإعلام والبيان، والإخبار، قال مجاهد[3]: حكم، وقضىٰ[4]. وقال

(١) في أ حـ ط: « ببيان ».

(٢) استطرد ابن القيم ـ رحمه الله ـ في كلامه علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ شهد الله أنه لا إله هو... ﴾ وأنواع دلالتها علىٰ التوحيد حتىٰ ص٣٨٧٧ وغالبه قد استفاده من كلام شيخه ابن تيمية ـ رحمه الله ـ بالنص أحياناً، وأحياناً بالمعنىٰ مع شيء من التقديم والتأخير. انظر: تفسير شيخ الإسلام لهذه الآية ضمن المجموع ١٤/ ١٦٨ - ٢٠٠.

(٣) هو الإمام التابعي مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي مولىٰ السائب بن أبي السائب. روىٰ عن ابن عباس وأكثر عنه وأخذ عن أبي هريرة وعائشة وسعد بن أبي وقاص، مات سنة ١٠٢ انظر: التاريخ الكبير ٧/ ٤١١، وتهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٨٣، وغاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ٢/ ٤١.

(٤) ذكره ابن الجوزي في زاد المسير ١/ ٣٦٢، ونسبه أيضاً للفراء وأبي عبيدة وذكره النحاس في معاني القرآن ص٣٦٩ عن أبي عبيدة.

الزجاج : بيّن[١].

وقالت طائفة : أعلم وأخبر[٢]. وهذه الأقوال كلها حق لا تنافي بينها ، فإن «الشهادة» تتضمن كلام الشاهد وخبره ، وقوله ، وتتضمن إعلامه ، وإخباره وبيانه ، فلها أربع مراتب. فأول مراتبها : علم ، ومعرفة ، واعتقاد لصحة المشهود به ، وثبوته. وثانيها : تكلمه بذلك ، ونطقه به ، وإن لم يُعلم به غيره. بل يتكلم بها مع نفسه ويذكرها. وينطق بها أو[٣] يكتبها. وثالثها : أن يعلم غيره بما شهد به ، ويخبره ، ويبينه له. ورابعها : أن يلزمه بمضمونها ويأمره به.

شهادة الله تعالى لنفسه بالوحدانية تضمنت أربع مراتب

فشهادة[٤] الله سبحانه لنفسه بالوحدانية ، والقيام بالقسط : تضمنت هذه المراتب الأربعة : علمه[٥] سبحانه بذلك. وتكلمه به ، وإعلامه ، وإخباره لخلقه به ، وأمرهم وإلزامهم به.

المرتبة الأولى : مرتبة العلم

فأما مرتبة العلم : فإن الشهادة بالحق تتضمنها ضرورة ، وإلا كان الشاهد شاهداً بما لا علم له به. قال الله تعالىٰ : ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾

---

(١) انظر: معاني القرآن للزجاج ١/ ٣٨٥، ونسبه ابن الجوزي في زاد المسير١/ ٣٦٢، لأبي العباس أحمد بن يحيىٰ، وهو قول ابن الأنباري. انظر: اللسان ٣/ ٢٣٩.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٤/ ٤٢، ٦/ ٣٤٧، ١١/ ٢٩٦، وتفسير الثعالبي (جواهر الحسان في تفسير القرآن) ١/ ٢٥١، وتفسير الواحدي (الوجيز في تفسير الكتاب العزيز) ١/ ٢٠٢.

(٣) في ج: « ويكتبها ».

(٤) في ج: « شهادة ».

(٥) في ط: « علم الله ».

[الزخرف :٨٦] ، وقال النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ : «علىٰ مثلها فاشهد»[1] وأشار إلىٰ الشمس.

المرتبة الثانية مرتبة التكلم

وأما مرتبة التكلم والخبر : فمن تكلم بشيء وأخبر به فقد شهد [٤١١/ب] به ، وإن لم يتلفظ بالشهادة. قال تعالىٰ : ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا ۖ فَإِن شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ ۚ﴾ [الأنعام : ١٥٠] ، وقال تعالىٰ : ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا ۚ أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف :١٩]. فجعل ذلك منهم شهادة ، وإن لم يتلفظوا بلفظ الشهادة ، ولم يؤدوها عند غيرهم ، وقال النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ : «عدلت شهادةُ الزور الإشراك بالله»[2] ، وشهادة الزور هي قول الزور.

---

(١) حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: ذكر عند النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ الرجل يشهد بشهادة فقال: أما أنت يا ابن عباس فلا تشهد إلا علىٰ أمر يضيء لك كضياء الشمس وأومىٰ رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ بيده إلىٰ الشمس » أخرجه الحاكم وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه ٤/ ٩٨، والبيهقي في السنن الكبرىٰ ١٠/ ١٥٦، والشعب ٧/ ٤٥٦، وابن عدي في الكامل ٦/ ٢٢١٣، وأخرجه العقيلي في الضعفاء ٤/ ٦٩، ولفظه: « ... رأيت الشمس ؟ فاشهد علىٰ مثلها أودع » و أبو نعيم في الحلية ٤/ ١٨، والحديث ضعفه جمع من المحققين منهم: البيهقي في السنن ١٠/ ١٥٦ وابن حزم في المحلىٰ ٩/ ٤٣٤، وقال: خبر لا يصح لكن معناه صحيح، والذهبي في تلخيصه علىٰ المستدرك ٤/ ٩٨، وابن حجر في الدراية ٢/ ١٧٢، وفي البلوغ ٢٩٢، وقال: « صححه الحاكم فأخطأ » والألباني في إرواء الغليل ٨/ ٢٨٢.

(٢) من حديث خريم بن فاتك أخرجه أبو داود في الأقضية ٤/ ٢٣ (٣٥٩٩)، والترمذي في الشهادات ٤/ ٥٤٧ (٢٣٠٠) وابن ماجه في الأحكام ٢/ ٧٩٤ (٢٣٧٢) وأحمد ٤/ ١٧٨،

كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ ۝٣٠ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ﴾ [الحج: ٣٠، ٣١]، وعند نزول هذه الآية قال رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: «عدلت شهادة الزور الإشراك بالله» فسمىٰ قول الزور شهادة. وسمىٰ الله تعالىٰ إقرار العبد علىٰ نفسه شهادة. كما قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء: ١٣٥]، فشهادة المرء علىٰ نفسه: هي إقراره علىٰ نفسه. وفي الحديث الصحيح في قصة ماعز الأسلمي[1]: «فلما شهد علىٰ نفسه أربع مرات رجمه رسول الله – صلىٰ الله عليه وسلم –»[2]، وقال الله تعالىٰ: ﴿قَالُواْ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَشَهِدُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَٰفِرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٠].

وهذا – وأضعافه – يدل علىٰ أن الشاهد عند الحاكم وغيره: لا يشترط في قبول شهادته أن يتلفظ بلفظ الشهادة[3]. كما هو مذهب

٢٣، وضعفه الألباني في الضعيفة ٣/ ٢٣٥ (١١١٠).

(١) ماعز بن مالك الأسلمي الصحابي، وقيل: اسمه غريب وماعز لقب، أتىٰ إلىٰ النبي صلىٰ الله عليه وسلم واعترف بالزنا، فردّده النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ ثم أمر به فرجم كتب له رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ كتاباً بإسلام قومه روىٰ عنه ابنه عبد الله بن ماعز حديثاً واحداً. انظر: الاستيعاب علىٰ هامش كتاب الإصابة ٩/ ٢٩٨، أسد الغابة ٤/ ٢٧٠، الإصابة ٩/ ٣١.

(٢) قصة ماعز رواها عدد من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ منهم أبو هريرة وأبو سعيد الخدري وابن عباس، واللفظ الذي ذكره المصنف أخرجه البخاري في الحدود ١٢/ ١٣٦ (٦٨٢٥)، ومسلم في الحدود ٣/ ١٣١٨ (١٦٩١)، وأحمد ٢/ ٤٥٣.

(٣) ذكر المصنف هذه المسألة في الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ٢٠٢ – ٢٠٤، وقال:

مالك[١] ، وأهل المدينة. وظاهر كلام أحمد[٢]. ولا يعرف عن أحد من الصحابة

«وليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم موضع واحد يدل علىٰ اشتراط لفظ الشهادة ولا عن رجل واحد من الصحابة ولا قياس ولا استنباط يقتضيه بل الأدلة المتضافرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ولغة العرب تنفي ذلك». ونقل عن شيخه ابن تيمية ـ رحمه الله ـ مثل ذلك.

وهذا القول ظاهر فيما يقرّ به المرء ويشهد به علىٰ نفسه وفيها حكىٰ شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ الاتفاق علىٰ عدم الاشتراط حيث قال في تفسير سورة آل عمران المجموع ١٤/ ١٧٠: «وشهادة المرء علىٰ نفسه هي إقراره وهذا لا يشترط فيه لفظ الشهادة باتفاق العلماء » ثم ذكر أن النزاع في المسألة هو في الشهادة عند الحاكم فقال: « علىٰ قولين في مذهب أحمد وكلام أحمد يقتضي أن لا يعتبر ذلك وكذلك مذهب مالك والثاني يشترط ذلك » كما يحكىٰ عن مذهب أبي حنيفة والشافعي » .

(١) هو إمام دار الهجرة أبو عبد الله مالك بن أنس بن عامر بن عمرو بن الحارث شيخ الإسلام وأحد الأئمة الأربعة، ولد عام ٩٣ طلب العلم والحديث وحدّث وأفتىٰ، وله الكتاب المشهور الموطأ مات سنة ١٧٩ وعمره ٨٩ سنة.

تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٧٥، ووفيات الأعيان ٤/ ١٣٥، والسير ٨/ ٤٣.

(٢) المالكية لا يشترطون لفظ الشهادة؛ بل بأي لفظ يدل عليه. انظر: حاشية الدسوقي علىٰ الشرح الكبير ٤/ ١٦٥، والفواكه الدواني للنفراوي ١/ ٣٩، وفي مذهب أحمد روايتان ذكرهما في الإنصاف ١٢/ ١٠٨ وقال: المذهب اشتراط لفظ الشهادة وعليه جماهير الأصحاب وقطع به كثير منهم، منهم صاحب الهداية والمذهب والخلاصة والمحرر والوجيز وقدمه في الفروع، والثانية عنه يصح بدون اللفظ اختارها أبو الخطاب والشيخ تقي الدين ابن تيمية واختار الأول ابن قدامة في المغني ١٢/ ١٠١، ونسبه للشافعي وقال لا أعلم فيه خلافاً، وانظر: روضة الطالبين للنووي ١١/ ٢٩٠، وفتح المعين ٤/ ٣٠٣، وكلام أحمد في المسألة جاء في مناظرة بينه وبين الإمام ابن المديني حكاها القاضي أبو يعلىٰ. انظر: الطرق الحكمية ٢٠٤، وكشاف

ولا التابعين اشتراط ذلك. وقد قال ابن عباس: «شهد عندي رجال مرضيون - وأرضاهم عندي عمر - أن رسول الله - صلىٰ الله عليه وسلم - نهىٰ عن الصلاة بعد الصبح حتىٰ تطلع الشمس، وبعد العصر حتىٰ تغرب الشمس»[1]، ومعلوم أنهم لم يتلفظوا بلفظ الشهادة. والعشرة الذين شهد لهم رسول الله - صلىٰ الله عليه وسلم - بالجنة. لم يتلفظ في شهادته لهم بلفظ الشهادة؛ بل قال: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة... الخ الحديث»[2].

وأجمع المسلمون علىٰ أن الكافر إذا قال: «لا إله إلا الله. محمد رسول الله» فقد دخل في الإسلام. وشهد شهادة الحق. ولم يتوقف إسلامه علىٰ لفظ الشهادة وقد دخل في قوله: «حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله» وفي اللفظ الآخر: «حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله»[3]، فدل علىٰ أن مجرد قولهم «لا إله إلا الله» شهادة

القناع ٦/ ٤٤٧، والمبدع لابن مفلح ١٠/ ٢٨١.

(١) حديث ابن عباس أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة ٢/ ٥٨ (٥٨١) ومسلم في صلاة المسافرين ١/ ٥٦٦ (٨٢٦) وأحمد ١/ ١٨، ١٢٠، ٥١.

(٢) من حديث سعيد بن زيد أخرجه الإمام أحمد ١/ ١٨٧، ١٩٣، وأبو داود في السنة ٥/ ٣٩ (٤٦٤٩) والترمذي في المناقب ٥/ ٦٤٧ (٣٧٤٧) وابن ماجه في المقدمة ١/ ٤٨ (١٣٣)، وابن أبي شيبة ٦/ ٣٥٠ (٣١٩٤٦) وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن عوف ١٥/ ٤٦٣ ومثله الضياء المقدسي في المختارة ٣/ ١٠٢، وصححه الألباني. انظر: صحيح الجامع للألباني ٤/ ٣٤.

(٣) أخرجه الشيخان وقد تقدم ص٣٣٨١، ٣٨١٥ وهذا اللفظ عند البخاري في الصلاة

منهم. وهذا أكثر من أن تذكر شواهده في[1] الكتاب والسنة. فليس مع من اشترط لفظ الشهادة. دليل يعتمد عليه. والله أعلم.

فصل

المرتبة الثالثة: مرتبة الإعلام والإخبار نوعان

وأما مرتبة **الإعلام والإخبار**، فنوعان: إعلام بالقول. وإعلام بالفعل. وهذا شأن كل معلم لغيره بأمر[2]: تارة يُعْلمه به[3] بقوله. وتارة بفعله. ولهذا كان من جعل داره[4] مسجداً، وفتح[5] بابها لكل من دخل إليها، وأذن في الصلاة فيها: مُعْلماً أنها وقف. وإن لم يتلفظ به. وكذلك[6] من وجد متقرباً إلىٰ غيره بأنواع المسارّ: معلماً له ولغيره أنه يحبه، وإن لم يتلفظ بقوله، وكذلك بالعكس. وكذلك شهادة الرب جل جلاله، وبيانه وإعلامه. يكون بقوله تارة، وبفعله أخرىٰ. فالقول: هو ما أرسل به رسله. وأنزل به كتبه. ومما قد عُلم بالاضطرار: أن جميع الرسل أخبروا عن الله: [٤١٢/ أ] أنه شهد لنفسه «بأنه لا إله إلا هو»

١/ ٤٩٧٨ (٣٩٢) من حديث أنس بن مالك وعند مسلم في الإيمان ١/ ٥٢ (٢١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(١) في ط: «من».

(٢) في ج: «بأمره».

(٣) «به» ساقطة من أ حـ ج ط.

(٤) في أ حـ ط: «داراً».

(٥) في ج: «أو فتح».

(٦) في أ حـ ج: «وكذا».

وأخبر بذلك. وأمر عباده أن يشهدوا به. وشهادته سبحانه «أن لا إله إلا هو» معلومة من جهة كل من بلغ عنه كلامه.

وأما بيانه وإعلامه بفعله: فهو ما[1] تضمنه خبره تعالىٰ عن الأدلة الدالة علىٰ وحدانيته التي تعلم دلالتها بالعقل[2] والفطرة. وهذا أيضاً يستعمل فيه لفظ الشهادة، كما يستعمل فيه لفظ الدلالة، والإرشاد والبيان. فإن الدليل يبين المدلول عليه ويظهره، كما يبينه الشاهد والمخبر؛ بل قد يكون البيان بالفعل أظهر وأبلغ. وقد يسمىٰ شاهد الحال نطقاً وقولاً وكلاماً. لقيامه مقامه[3]، وأدائه مؤداه. كما قيل:

وقالت له العينان سمعاً وطاعة وحدّرتا كالدر لمّا يُثَقَّب[4]

وقال الآخر:

شكا إليَّ جملي طول السُّرىٰ صبراً جُميلي فكلانا مبتلَىٰ[5]

وقال الآخر:

امتلأ الحوض وقال قَطْني مهلاً رويداً قد ملأت بطني[6]

---

(١) في حـ: «مما».

(٢) في أ حـ ج: «بالفعل».

(٣) في حـ: «القيامه مكان مقامه».

(٤) ذكره ابن الأثير غير منسوب في النهاية ٤/ ١٢٤، وابن منظور في اللسان ١١/ ٥٧٢ (قول).

(٥) القائل: الملبّد بن حرملة نسبه له ابن السيرافي في شرح أبيات سيبويه ١/ ٣١٧ تحقيق د. محمد سلطاني. وانظر: المعجم المفصل في شواهد النحو إميل يعقوب ٣/ ١٢٩٣.

(٦) ذكره الجوهري في الصحاح ٣/ ١١٥٣ وابن منظور في اللسان ٣/ ٣٨٢، وابن هشام في

ويسمىٰ[1] هذا شهادة أيضاً. كما في قوله تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ﴾ [التوبة :١٧] فهذه شهادة منهم علىٰ أنفسهم بما يفعلونه من أعمال الكفر وأقواله. فهي شهادة بكفرهم. وهم شاهدون علىٰ أنفسهم بما شهدت به.

والمقصود: أنه سبحانه يشهد بما جعل آياته المخلوقة دالة عليه. فإن دلالتها إنما هي بخلقه وجعله. ويشهد بآياته القولية الكلامية المطابقة لما شهدت به آياته الخلقية. فتتطابق شهادة القول وشهادة الفعل. كما قال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]. أي أن القرآن حق. فأخبر أنه يدل بآياته الأفقية والنفسية علىٰ صدق آياته القولية الكلامية. وهذه الشهادة الفعلية قد ذكرها غير واحد من أئمة العربية والتفسير[2]، قال ابن كيسان[3]: شهد الله بتدبيره العجيب وأموره المحكمة عند خلقه: أنه لا إله إلا هو[4].

تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد ١١ غير منسوب.

(١) في أ حـ: «وسمي».

(٢) انظر: ما تقدم ص٣٨٣٦، ٣٨٣٧ وحكاه في اللسان ٣/ ٢٣٩، عن أبي عبيدة وأبي العباس.

(٣) هو أبو محمد الحسن بن محمد بن كيسان الحربي نحوي مشهور وعالم ثقة، توفي سنة ٣٥٨هـ، انظر: تاريخ بغداد ٧/ ٤٢٢، والمنتظم ٧/ ٤٩، وشذرات الذهب ٣/ ٢٧.

(٤) ذكره ابن الجوزي في زاد المسير ١/ ٣٦٢، وشيخ الإسلام في المجموع ١٤/ ١٧٤.

فصل

المرتبة الرابعة: الأمر والإلزام

وأما المرتبة الرابعة - وهي الأمر بذلك والإلزام به، وإن كان مجرد الشهادة لا تستلزمه، لكن الشهادة في هذا الموضع تدل عليه وتتضمنه - فإنه سبحانه شهد به شهادة من حكم به، وقضىٰ وأمر، وألزم عباده به. كما قال تعالىٰ: ﴿۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقال تعالىٰ: ﴿۞ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النحل: ٥١]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]. وقال تعالىٰ: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الإسراء: ٢٢، ٣٩]. وقال الله سبحانه وتعالىٰ: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [القصص: ٨٨]، والقرآن كله شاهد بذلك.

ووجه استلزام شهادته سبحانه لذلك: أنه إذا شهد أنه لا إله إلا هو، فقد أخبر، وبيَّن وأعلم، وحكم وقضىٰ: أن ما سِوَاه ليس بإله، وأن إلهية ما سواه أبطل الباطل، وإثباتها أظلم الظلم، فلا يستحق العبادة سواه. كما لا تصلح الإلهية لغيره. وذلك يستلزم الأمر باتخاذه وحده إلهاً، والنهي عن اتخاذ غيره معه إلهاً. وهذا يفهمه(١) المخاطب من هذا النفي والإثبات. كما إذا رأيت رجلا يستفتي أو يستشهد، أو يستطب من ليس أهلاً لذلك [٤١٢/ ب]، ويدع من هو أهل له. فتقول: هذا ليس بمفتٍ ولا شاهدٍ ولا طبيبٍ. المفتي فلان،

---

(١) في أ حـ: «وهذا يفهم المخاطب».

والشاهد فلان ، والطبيب فلان ، فإنَّ هذا أمر منك ونهي.

وأيضاً فإن الآية[1] قد دلت علىٰ أنه سبحانه وحده المستحق للعبادة. فإذا أخبر أنه هو وحده المستحق للعبادة ، تضمَّن هذا الإخبار : أمراً للعباد[2] وإلزامهم بأداء ما يستحقه الرب تعالىٰ عليهم. وأن القيام بذلك هو خالص حقه عليهم ، فإذا شهد سبحانه أنه «لا إله إلا هو » تضمنت شهادته الأمر والإلزام بتوحيده.

وأيضاً فلفظ «الحكم» و «القضاء» يستعمل في الجمل الخبرية. فيقال للجملة الخبرية «قضية» و «حكم» وقد حكم فيها بكيت وكيت ، قال تعالىٰ : ﴿أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[الصافات :١٥١-١٥٤] ، فجعل هذا الإخبار المجرد منهم حكماً. وقال في موضع آخر : ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم ٣٥ : ٣٦]؛ لكن هذا حكم لا إلزام معه ، والحكم والقضاء بأنه لا إله إلا هو : حكم[3] متضمن للإلزام. والله سبحانه أعلم.

---

(١) في ط: « الأدلة ».

(٢) في أ حـ ج ق: « أمر العباد ».

(٣)« حكم » ساقطة من أ حـ ط.

فصل

وقوله تعالىٰ : ﴿قَآيِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾ القسط : هو العدل. شهد[1] الله سبحانه أنه قائم بالعدل في توحيده، وبالوحدانية في عدله، و «التوحيد» و «العدل» هما جماع صفات الكمال. فإن «التوحيد» يتضمن تفرده سبحانه بالكمال والجلال والمجد والتعظيم الذي لا ينبغي لأحد سواه، و«العدل» يتضمن وقوع أفعاله كلها علىٰ السداد والصواب، وموافقة الحكمة.

معنى القسط

فهذا توحيد الرسل وعدلهم : إثبات الصفات، والأمر بعبادة الله وحده لا شريك له، وإثبات القدر والحكمة[2]، والغايات المطلوبة المحمودة بفعله وأمره، لا توحيد الجهمية والمعتزلة والقدرية، الذي هو إنكار الصفات وحقائق الأسماء الحسنىٰ، وعدلهم، الذي هو : التكذيب بالقدر، أو نفي الحِكَم والغايات، والعواقب الحميدة التي يفعل الله لأجلها ويأمر، وقيامه سبحانه بالقسط في شهادته يتضمن أموراً.

أحدها : أنه قائم بالقسط في هذه الشهادة التي هي أعدل شهادة علىٰ الإطلاق، وإنكارها وجحودها أظلم[3] الظلم علىٰ الإطلاق، فلا أعدل من

---

(١) في ق ط: «فشهد».

(٢) في أ حـ ط: «والحكم».

(٣) في ط: «أعظم».

التوحيد ولا أظلم من الشرك. فهو سبحانه قائم بالعدل في هذه الشهادة قولا وفعلاً، حيث شهد بها، وأخبر وأعلم عباده. وبيّن لهم تحقيقها وصحتها. وألزمهم بمقتضاها. وحكم بها[1]. وجعل الثواب والعقاب عليها. كما[2] جعل الأمر والنهي من حقوقها [وواجباتها فالدين كله من حقوقها][3]، والثواب كله عليها. والعقاب كله علىٰ تركها.

وهذا هو العدل الذي قام به الرب تعالىٰ في هذه الشهادة. فأوامره كلها تكميل لها، وأمر بأداء حقوقها، ونواهيه كلها صيانة لها عما يهضمها ويضادها، وثوابه كله عليها. وعقابه كلها علىٰ تركها، وترك حقوقها، وخلقه السماوات [٤١٣/ أ] والأرض وما بينهما كان بها ولأجلها، وهي الحق الذي خلقت به، وضدها هو الباطل والعبث الذي نزَّه نفسه عنه، وأخبر: أنه لم يخلق به السماوات والأرض، قال تعالىٰ - رداً علىٰ المشركين المنكرين لهذه الشهادة -: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧]. وقال تعالىٰ: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢ مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَمَّآ أُنذِرُوا۟ مُعْرِضُونَ﴾ [الأحقاف: ١-٣]، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ

---

(١) في أ ح ج ط: «به».

(٢) في أ ح ط: «وجعل».

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل وأثبته من باقي النسخ لتمام المعنىٰ.

ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ﴾ [يونس: ٥]. وقال: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ﴾ [الروم: ٨] وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩]، وهذا كثير في القرآن. والحق[1] الذي خلقت به السماوات والأرض ولأجله: هو التوحيد، وحقوقه من الأمر والنهي، والثواب والعقاب؛ فالشرع والقدر، والخلق والأمر، والثواب والعقاب قائم بالتوحيد والعدل[2]، صادر عنهما. وهذا هو الصراط المستقيم الذي عليه الرب سبحانه وتعالىٰ. قال تعالىٰ - حكاية عن نبيِّه هود[3] -: ﴿إِنِّى تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّى وَرَبِّكُم ۚ مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦] فهو سبحانه علىٰ صراط مستقيم في قوله وفعله. فهو يقول الحق، ويفعل العدل: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥]، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

فالصراط المستقيم - الذي عليه ربنا تبارك وتعالىٰ -: هو مقتضىٰ التوحيد

---

(١) «والحق» ساقط من: حـ.

(٢) في أ حـ ط: «قائم بالعدل والتوحيد صادر عنها».

(٣) في الأصل: «شعيب» وهو خطأ.

والعدل. قال تعالىٰ : ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [النحل : ٧٦] ، فهذا مثل ضربه الله لنفسه وللصنم. فهو سبحانه الذي يأمر بالعدل. وهو علىٰ صراط مستقيم. والصنم مثل العبد الذي هو كلٌّ علىٰ مولاه. أينما يوجهه لا يأت بخير.

والمقصود : أن قوله تعالىٰ : ﴿قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ هو كقوله : ﴿إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ ، وقوله : ﴿قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ نصب علىٰ الحال ، وفيه وجهان(١):

أحدهما : أنه حال من الفاعل في ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ﴾ والعامل فيها الفعل. والمعنىٰ علىٰ هذا : شهد الله حال قيامه بالقسط : أنه لا إله إلا هو.

والثاني : أنه حال من قوله «هو» والعامل فيها معنىٰ النفي. أي لا إله إلا هو، حال كونه قائماً بالقسط. وبين التقديرين فرق ظاهر. فإن التقدير الأول : يتضمن أن المعنىٰ : شهد الله – متكلماً بالعدل ، مخبراً به ، آمراً به ، فاعلاً له ، مجازياً به – أنه لا إله إلا هو. فإن العدل يكون في القول والفعل. و «المقسط» هو العادل في قوله وفعله. فشهد الله قائماً بالعدل – قولاً وفعلاً – أنه لا إله إلا هو. وفي ذلك تحقيق لكون هذه الشهادة شهادة عدل وقسط ، وهي أعدل شهادة ، كما أن المشهود به أعدلُ شيء. وأصحُّه وأحقُّه. وذكر ابن السائب وغيره في سبب نزول [٤١٣/ ب] الآية ما يشهد بذلك. وهو «أن حبرين من

---

(١) ذكرهما النحاس في إعراب القرآن ١/ ٣٦٢، والعكبري في إملاء ما منّ به الرحمن ١/ ١٢٨.

أحبار الشام قدما علىٰ النبي - صلىٰ الله عليه وسلم -. فلما أبصرا المدينة قال أحدهما لصاحبه : ما أشبه هذه المدينة بصفة بمدينة النبي الذي يخرج في آخر الزمان. فلما دخلا علىٰ النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - قالا له : أنت محمد ؟ قال: نعم. وأحمد ؟ قال : نعم. قالا : نسألك عن شهادة. فإن أخبرتنا بها آمنا بك. قال : سلاني. قالا : أخبرنا عن أعظم شهادة في كتاب الله » فنزلت[1] : ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ .. ﴾ الآية. وإذا كان القيام بالقسط يكون في القول والفعل كان المعنىٰ : أنه سبحانه يشهد وهو قائم بالعدل عامل به[2] ، لا بالظلم. فإن هذه الشهادة تضمنت قولاً وعملاً. فإنها تضمنت : أنه هو الذي يستحق العبادة وحده دون غيره ، وأن الذين عبدوه وحده : هم المفلحون السعداء. وأن الذين أشركوا به غيره هم الضالون الأشقياء ، فإذا شهد قائماً بالعدل- المتضمن جزاء المخلصين بالجنة ، وجزاء المشركين بالنار- : كان هذا من تمام موجَب هذه الشهادة وتحقيقها ، وكان قوله : ﴿قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ تنبيها علىٰ جزاء الشاهد بها والجاحد لها. والله أعلم.

* * *

(١) ذكره الواحدي في أسباب النزول ص٨٢ نقلاً عن ابن الكلبي. وابن الجوزي في زاد المسير ١/ ٣٦١، والقرطبي في التفسير٤/ ٤٠ وابن حجر في كتاب العجاب في بيان الأسباب عن الثعلبي عن ابن الكلبي ٢/ ٦٦٨، وأبو السعود في تفسيره « إرشاد العقل السليم ٢/ ١٧.

(٢) في أ ط: « عالم به».

فصل

التقدير الثاني لقوله ﴿قائماً﴾

وأما التقدير الثاني - وهو أن يكون قوله: « قائماً » حالا مما[1] بعد « إلا » - فالمعنىٰ: أنه وحده الإله[2] قائماً بالعدل. فهو وحده المستحق للإلهية[3]. مع كونه قائماً بالقسط. قال شيخنا: وهذا التقدير أرجح. فإنه يتضمن: أن الملائكة وأولي العلم يشهدون له بأنه لا إله إلا هو قائم بالقسط[4].

قلت: مراده أنه إذا كان قوله «قائماً بالقسط» حالاً من المشهود به، فهو كالصفة له. فإن الحال صفة في المعنىٰ. فإذا وقعت الشهادة علىٰ ذي الحال وصاحبها كان كلاهما مشهوداً به، فيكون «الملائكة وأولوا العلم» قد شهدوا بأنه قائم بالقسط. كما شهدوا بأنه لا إله إلا هو، والتقدير الأول لا يتضمن ذلك. فإنه إذا كان التقدير: شهد الله -قائماً بالقسط- لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم يشهدون أنه لا إله إلا هو: كان القيام بالقسط حالاً من اسم «الله» وحده.

وأيضاً فكونه قائماً بالقسط فيما شهد به أبلغ من كونه حالاً من مجرد الشهادة.

فإن قيل: فإذا كان حالاً من «هو» فهلا اقترن به؟ ولم فُصِل[5] بين صاحب

---

(١) « مما » ساقطة من أ حـ.

(٢) في أ حـ ط: « أنه لا إله إلا هو ».

(٣) في أ حـ ط: « الإلهية ».

(٤) انظر: المجموع ١٤/ ١٧٧، وقال قبل ذلك: « وكلا المعنيين صحيح » ١٤/ ١٧٥.

(٥) في أ: « ولم يفصل ».

الحال وبينها بالمعطوف، فجاء متوسطا بين صاحب الحال وبينها[1] ؟

قلت: فائدته ظاهرة. فإنه لو قال «شهد الله أنه لا إله إلا هو قائماً بالقسط والملائكة وأولوا العلم» أوهم عطف الملائكة وأولي العلم علىٰ الضمير في قوله «قائماً بالقسط» ويحسن[2] العطف لأجل الفصل، وليس المعنىٰ علىٰ ذلك قطعاً، وإنما المعنىٰ علىٰ خلافه، وهو أن قيامَه بالقسط مختصٌّ به، كما أنه مختصٌّ بالإلهية. فهو وحده الإله المعبود والمستحق العبادة. وهو وحده المُجَازِي المثيب المعاقب بالعدل».

قول جعفر في لا إله إلا الله

وقوله: « **لا إله إلا هو**» ذكر جعفر بن محمد[3][4] أنه قال: الأولىٰ وصف وتوحيد، والثانية: رسم وتعليم[5]، أي قولوا: [٤١٤/ أ] «لا إله إلا هو» ومعنىٰ هذا: أن الأولىٰ تضمنت أن الله سبحانه شهد بها وأخبر بها. والتالي

---

(١) في حـ ج: « بينهما ».

(٢) في ط: « ولا يحسن ».

(٣) في أ حـ ج ق ط: « محمد بن جعفر » وهو خطأ.

(٤) هو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب يلقب بجعفر الصادق ولد سنة ٨٠ للهجرة، ورأىٰ بعض الصحابة كان يغضب من الرافضة ويمقتهم إذا علم أنهم يتعرضون لجده أبي بكر الصديق، حيث كان جداً لأمه، عدّه الحفاظ من الثقات الأثبات توفي سنة ١٤٨هـ. انظر: التاريخ الكبير ٢/ ١٩٨، والجرح والتعديل ٢/ ٤٨٧، وميزان الاعتدال ١/ ٤١٤.

(٥) انظر: زاد المسير ١/ ٣٦٢، تفسير القرطبي ٤/ ٤٣، فتح القدير ١/ ٣٢٥ ونسبوه له.

للقرآن إنما يخبر عن شهادة الله لا عن شهادته هو[١]. وليس في ذلك شهادة من التالي نفسه. فأعاد سبحانه ذكرها مجردة ليقولها التالي. فيكون شاهداً هو بها أيضاً.

وأيضاً فالأولىٰ: خبر عن الشهادة بالتوحيد. والثانية: خبر عن نفس التوحيد. وختم الآية[٢] بقوله: «العزيز الحكيم» فتضمنت الآية توحيده وعدله، وعزته وحكمته. فالتوحيد: يتضمن ثبوت صفات كماله، ونعوت جلاله، وعدم المماثل له فيها، وعبادته وحده لا شريك له. و «العدل» يتضمن وضعه الأشياء موضعها، وتنزيلها منازلها، وأنه لم يخص منها شيئاً عن شيء[٣] إلا بمخصصٍ اقتضىٰ ذلك. وأنه لا يعاقب من لا يستحق العقوبة، ولا يمنع من يستحق العطاء، وإن كان هو الذي جعله مستحقاً، و «العزة» تتضمن كمال قدرته وقوته وقهره، و «الحكمة» تتضمن كمال علمه، وخبرته، وأنه أمر ونهي، وخلق وقدّر؛ لما له في ذلك من الحكم والغايات الحميدة التي يستحق عليها كمال الحمد.

بيان ما يتضمنه اسم العزيز والحكيم

فاسمه «العزيز» يتضمن الملك. واسمه «الحكيم» يتضمن الحمد. وأول الآية يتضمن التوحيد؛ وذلك حقيقة «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له

---

(١) في ط: «إنما يخبر عن شهادته هو».

(٢) الآية: ساقطة من ط.

(٣) في ط: «وأنه لم يخص شيئاً منها».

الملك وله الحمد، وهو علىٰ كل شيء قدير» وذلك أفضل ما قاله رسول الله - صلىٰ الله عليه وسلم - والنبيون من قبله[1]. و «الحكيم» الذي إذا أمر بأمر كان حسناً في نفسه، وإذا نهىٰ عن شيء كان قبيحاً في نفسه، وإذا أخبر بخبر كان صدقاً، وإذا فعل فعلاً كان صواباً، وإذا أراد شيئاً كان أولىٰ بالإرادة من غيره، وهذا الوصف علىٰ الكمال لا يكون إلا لله وحده.

فتضمنت هذه الآية وهذه الشهادة: وحدانيته المنافية[2] للشرك، وعدله المنافي للظلم، وعزته المنافية للعجز، وحكمته المنافية للجهل والعبث[3]؛ ففيها الشهادة له بالتوحيد، والعدل، والقدرة والعلم والحكمة؛ ولهذا كانت

---

(١) حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - قال: « خير الدعاء دعاء يوم عرفة وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو علىٰ كل شيء قدير ».
أخرجه الترمذي ٥/ ٥٧٢ (٣٥٨٥) وقال: حديث غريب، وأخرجه أحمد عنه مختصراً ٢/ ٢١٠ والبيهقي في الشعب من حديث أبي هريرة مرفوعاً ٣/ ٤٦٢، ومالك في الموطأ ١/ ٢١٤، ٤٢٢ من حديث طلحة بن عبيد الله بن كريز مرسلاً، وفي السنن الكبرىٰ للبيهقي ٥/ ١١٧ عنه أيضاً مرسلاً، وقال: روي عن مالك بإسناده موصولاً ووصله ضعيف، وأخرجه الطبراني في الدعاء من حديث علي بن أبي طالب مرفوعاً ٢٣٧ والحديث ضعفه ابن عبد البر في التمهيد ٦/ ٣٩، وابن حجر في التلخيص ٢/ ٢٥٣، وأشار إلىٰ تضعيف البيهقي وابن عبد البر، وقال الألباني في الصحيحة ٤/ ٨ بعد سياق الروايات والشواهد «وجملة القول أن الحديث ثابت بمجموع هذه الشواهد».

(٢) في ج: « النافية ».

(٣) في ق ط: « والعيب ».

أعظم شهادة.

ولا يقوم بهذه الشهادة علىٰ وجهها من جميع الطوائف إلا أهل السنة؛ لأن أهل الشرك[1] وأهل البدع لا يقومون بها ، فالفلاسفة أشد الناس إنكاراً وجحوداً لمضمونها من أولها إلىٰ آخرها ، وطوائف الاتحادية : هم أبعد خلق الله منها[2] من كل وجه ، وطائفة الجهمية تنكر حقيقتها من وجوه :

إنكار الجهمية لحقيقة الشهادة

منها : أن «الإله» هو الذي تألهه القلوب ، محبةً[3] ، واشتياقاً إليه ، وإنابة ، وعندهم : أن الله لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ.

ومنها : أن «الشهادة» كلامه وخبره عما شهد به. وهو عندهم[4] لا يقول ولا يتكلم. ولا يشهد ولا يخبر.

ومنها : أنها تتضمن مباينته لخلقه بذاته وصفاته. وعند فرعونيِّهم : أنه لا يباين الخلق ولا يحايثهم. وليس فوق العرش إله يعبد ، ولا رب يصلىٰ له ويسجد.

وعند حلوليتهم : أنه حالٌّ في كل مكان بذاته ، حتىٰ في الأمكنة التي يُستحىٰ من ذكرها. فهؤلاء مثبتة الجهمية. وأولئك نفاتهم.

---

(١) « لأن أهل الشرك » ساقطة من أ حـ ج ق ط وفيها: « وسائر طوائف أهل البدع ».

(٢) في ط: عنها.

(٣) في ق وط زيادة: « له ».

(٤) في أ: « وهو عندهم أنه ».

ومنها: أن قيامه بالقسط في أفعاله وأقواله، وعندهم: أنه لم يقم[1] به فعل ولا قول ألبتة. وأن قوله مخلوق من بعض المخلوقات، وفعله[2] هو المفعول المنفصل وأما أن يكون له فعل [٤١٤/ ب] يكون به فاعلاً حقيقة: فلا.

ومنها: أن «القسط» عندهم لا حقيقة له؛ بل كل ممكن فهو قسط. وليس في مقدوره ما يكون ظلماً وقسطاً؛ بل الظلم عندهم هو المحال الممتنع لذاته، والقسط هو الممكن، فنزَّه سبحانه نفسه - علىٰ قولهم[3] - عن المحال الممتنع لذاته الذي لا يدخل تحت القدرة.

ومنها: أن العزة هي القوة والقدرة، وعندهم لا تقوم[4] به صفة، ولا له صفة وقدرة تسمىٰ قدرة وقوة.

ومنها: أن «الحكمة» هي الغاية التي يفعل لأجلها، وتكون هي المطلوبة بالفعل، ويكون وجودها أولىٰ من عدمها، وهذا عندهم ممتنع في حقه سبحانه.

فلا يفعل لحكمة ولا غاية؛ بل لا غاية لفعله ولا أمره، وما ثم إلا محض المشيئة المجردة عن الحكمة والتعليل.

---

(١) في ط: «أنه لم يقم ولا يقوم به».

(٢) في ج: «وقوله».

(٣) في أ ج: «عن قولهم».

(٤) في أ حـ ج ط: «يقوم».

ومنها : أن «الإله» هو الذي له الأسماء الحسنىٰ ، والصفات العُلىٰ. وهو الذي يفعل بقدرته ومشيئته وحكمته. وهو الموصوف بالصفات والأفعال ، المسمىٰ بالأسماء التي قامت به[1] حقائقها ومعانيها. وهذا لا يثبته علىٰ الحقيقة إلا أتباع الرسل. وهم أهل العدل والتوحيد.

فصل

زعم الجهمية والمعتزلة أن ذاته لا تُحب

فالجهمية والمعتزلة : تزعم أن ذاته لا تُحب. ووجهه لا يُرىٰ ، ولا يُلتذُّ بالنظر إليه. ولا تشتاق القلوبُ إليه. فهم في الحقيقة منكرون[2] الإلهية.

والقدرية : تنكر دخول أفعال الملائكة والجن والإنس وسائر الحيوان تحت قدرته ، ومشيئته ، وخلقه؛ فهم منكرون في الحقيقة لكمال عزِّه وملكه.

والجبرية : تنكر حكمته ، وأن يكون له في أفعاله وأوامره غاية يفعل ويأمر لأجلها؛ فهم منكرون في الحقيقة لحكمته وحمده.

وأتباع ابن سينا ، و النصير الطوسي وفروخهما : ينكرون أن يكون ماهيةٌ غير الوجود المطلق ، وأن يكون له وصف ثبوتي زائد علىٰ ماهية الوجود. فهم في الحقيقة منكرون لذاته وصفاته وأفعاله ، لا يتحاشون من ذلك.

والاتحادية : أدهىٰ وأمر. فإنهم رفعوا القواعد من الأصل ، وقالوا : ما ثم

---

(١) في أ ط: « بها ».

(٢) في ج: « فهم منكروه في الحقيقة ».

وجود خالق، ووجود مخلوق؛ بل الخلق المشبه هو(١) الحق المنزه. كل ذلك من عين واحدة؛ بل هو العين الواحدة.

فهذه الشهادة العظيمة: كل هؤلاء هم بها غير قائمين. وهي متضمنة لإبطال ما هم عليه ورده. كما تضمنت إبطال ما عليه المشركون ورده. فهي مبطلة لقول طائفتي الشرك والتعطيل. ولا يقوم بهذه الشهادة إلا أهل التوحيد(٢) والإثبات الذين يثبتون لله ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات. وينفون عنه مماثلة المخلوقات. ويعبدونه وحده لا يشركون به شيئاً.



فصل

شهادة الله تعالى بينها لعباده بطريق السمع والبصر والعقل

وإذا كانت شهادته سبحانه تتضمن بيانه للعباد، ودلالتهم وتعريفهم بما شهد به، وإلا فلو شهد شهادة لم يتمكنوا من العلم بها: لم ينتفعوا، ولم تقم عليهم بها الحجة؛ كما أن الشاهد من العباد إذا كانت عنده شهادة ولم يبينها؛ بل كتمها، لم ينتفع بها أحد، ولم تقم بها حجة. وإذا كان لا يُنتفع بها إلا ببيانها، فهو سبحانه قد بينها غاية البيان بطرق ثلاثة: السمع، والبصر، والعقل.

أما السمع: فبسمع [٤١٥/ أ] آياته المتلوة القولية المتضمنة لإثبات صفات كماله، ونعوت جلاله، وعلوه علىٰ عرشه فوق سبع سماواته، وتكلمه بكتبه، وتكليمه لمن شاء من عباده تكلُّماً وتكليماً. حقيقةً لا مجازاً.

---

(١) في أ حـ ط زيادة: «عين».

(٢)«التوحيد» ساقطة من ط.

وفي هذا إبطال لقول من قال : إنه لم يرد من العباد[١] ما دلت عليه آياته السمعية من إثبات معانيها وحقائقها التي وضعت لها ألفاظها. فإن هذا ضد البيان والإعلام ، ويعود علىٰ مقصود الشهادة بالإبطال والكتمان .

وقد ذم الله من كتم شهادة عنده من الله. وأخبر أنه من أظلم الظالمين؛ فإذا كانت عند العبد شهادة من الله تحقق ما جاء به رسوله من أعلام نبوته[٢] ، وتوحيد الرسل ، وأن إبراهيم وأهل بيته كانوا علىٰ الإسلام كلهم ، وكتم هذه الشهادة : كان من أظلم الظالمين -كما فعله أعداء رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ من اليهود ، الذين كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم- فكيف يظن بالله[٣] سبحانه أنه كتم الشهادة الحق التي تشهد بها الجهمية والمعتزلة والمعطلة. ولا يشهد بها لنفسه. ثم يشهد لنفسه بما يضادها ويناقضها ، ولا يجامعها بوجه ما؟ سبحانك هذا بهتان عظيم !

فإن الله سبحانه شهد لنفسه بأنه استوىٰ علىٰ عرشه ، وبأنه القاهر فوق عباده، وبأن ملائكته يخافونه من فوقهم ، وأن الملائكة تعرج إليه بالأمر ، وتنزل من عنده به، وأن العمل الصالح يصعد إليه، وأنه يأتي ويجيء، ويتكلم ، ويرضىٰ ويغضب ، ويحب ويبغض وينادي ، ويفرح ويضحك ويعجب ، وأنه

---

(١) في ط: « من عباده ».

(٢) في ج: « ثبوته ».

(٣) في ج: « فكيف يظن بأن الله سبحانه ».

يسمع ويبصر، وأنه يراه المؤمنون بأبصارهم يوم المعاد[1]. إلىٰ غير ذلك مما شهد به لنفسه، وشهد له به رسله. وشهدت له الجهمية بضد ذلك، وقالوا: شهادتنا أصح، وأعدل من شهادة النصوص؛ فإن النصوص تضمنت كتمان الحق وإظهار خلافه.

فشهادة الرب تعالىٰ: تكذب هؤلاء أشد التكذيب. وتتضمن أن الذي شهد به بيَّنه وأوضحه وأظهره، حتىٰ جعله أعلىٰ[2] مراتب الظهور والبيان، وأنه لو كان الحق فيما يقوله المعطلة والجهمية لم يكن العباد قد انتفعوا بما شهد به سبحانه، فإن الحق الذي[3] في نفس الأمر -عندهم- لم يشهد به لنفسه، والذي شهد به لنفسه، وأظهره وأوضحه: فليس بحق؛ ولا يجوز أن يستفاد منه الحق واليقين.

دلالة آياته العيانية الخلقية

وأما آياته العِيانية الخلقية، والنظر فيها والاستدلال بها: فإنها تدل علىٰ ما تدل عليه آياته القولية السمعية، وآيات الرب: هي دلائلُه وبراهينُه التي بها يعرفه العباد، ويعرفون أسماءه وصفاته، وتوحيدَه، وأمرَه ونهيَه. فالرسل تخبر عنه بكلامه الذي تكلم به: وهو آياته القولية، ويستدلون علىٰ ذلك بمفعولاته التي تشهد علىٰ صحة ذلك: وهي آياته العِيانية. والعقل يجمع بين هذه وهذه. فيجزم بصحة ما جاءت به الرسل، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة، وهو سبحانه -لكمال عدله ورحمته، وإحسانه وحكمته، ومحبته

---

(١) في ق ط: «لقائه».

(٢) في أ حـ ج ق ط زيادة: «في».

(٣) «الذي» ساقطة من ط.

للعذر، وإقامته للحجة- لم يبعث نبياً من الأنبياء إلا ومعه آية تدل [٤١٥/ ب] علىٰ صدقه فيما أخبر به. قال تعالىٰ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٤٣) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ [النحل: ٤٣، ٤٤]، وقال تعالىٰ: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ [آل عمران: ١٨٤]، حتىٰ إن مِنْ أخفىٰ آيات الرسل آيات هود عليه السلام. حتىٰ قال له قومه: ﴿يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ﴾ [هود: ٥٣]، ومع هذا فبيّنته من أظهر البينات. وقد أشار إليها بقوله: ﴿إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (٥٤) مِن دُونِهِ ۖ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ (٥٥) إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم ۚ مَّا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا ۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٤-٥٦]، فهذا من أعظم الآيات: أن رجلاً واحداً يخاطب أمة عظيمة بهذا الخطاب، غير جَزِع ولا فَزِع، ولا خوار، بل هو واثق[1] بما قاله جازم به، فأشهدَ[2] الله أولاً علىٰ براءته من دينهم، وما هم عليه إشهادَ واثقٍ به، مُعْتَمِدٍ عليه، مُعْلِمٍ لقومه: أنه وليُّه وناصرُه، وغيرُ مسلِّطهم عليه.

ثم أشهدهم - إشهادَ مجاهرٍ لهم بالمخالفة -: أنه بريء من دينهم وآلهتهم، التي يوالون عليها ويعادون، ويبذلون دماءهم وأموالهم في نصرتها.

---

(١) في ط: «بل واثق مما قاله».

(٢) في أ ط: «قد أشهد الله».

ثم أكد عليهم ذلك بالاستهانة بهم، واحتقارهم وازدرائهم، وكونهم[1] لو يجتمعون كلهم علىٰ كيده، وشفاء غيظهم منه، ثم يعاجلونه ولا يمهلونه. وفي ضمن ذلك: أنكم[2] أضعف وأعجز وأقل من ذلك، وأنكم لو رمتموه لانقلبتم بغيظكم مكبوتين مخذولين.

ثم قرر دعوته أحسن تقرير. وبيّن أن ربه تعالىٰ وربهم، الذي نواصيهم بيده: هو وليه ووكيله، القائم بنصره وتأييده، وأنه علىٰ صراط مستقيم. فلا يخذل من توكل عليه وآمن به، ولا يُشمِت به أعداءه. ولا يكون معهم عليه. وأن[3] صراطه المستقيم الذي هو عليه -في قوله وفعله- يمنع ذلك ويأباه.

وتحت هذا الخطاب: أنّ مِنْ صراطه المستقيم: أن ينتقمَ ممن خرج عنه وعمل بخلافه. ويُنزلَ به بأسَه. فإن الصراط المستقيم: هو العدل الذي عليه الرب تعالىٰ. ومنه انتقامه من أهل الشرك والإجرام، ونصره أولياءه ورسله عليهم وأنه يذهب بهم، ويستخلف قوماً غيرهم، ولا يضره ذلك شيئاً، وأنه القائم سبحانه علىٰ كل شيء حفظاً ورعاية وتدبيراً وإحصاءاً.

آيات الأنبياء ودلالتها على التوحيد

فأي آية وبرهان ودليل أحسن من آيات الأنبياء وبراهينهم وأدلتهم؟ وهي

---

(١) في حـ: «وأنهم يجتمعوا كلهم» وفي ق ط: «وأنهم لو يجتمعون».

(٢) في ق ط: «أنهم».

(٣) في أ حـ ج ق ط: «فإن».

شهادة من الله سبحانه لهم. بيَّنها لعباده(١) غاية البيان. وأظهرها لهم غاية الإظهار بقوله وفعله. وفي الصحيح عنه ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ أنه قال: «ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما آمن علىٰ مثله البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليَّ. فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة»(٢).

معنى اسم المؤمن

ومن أسمائه تعالىٰ «المؤمن» وهو - في أحد التفسيرين - المصدق الذي يصدق الصادقين بما يقيم لهم من شواهد صدقهم. فهو الذي صدق رسله وأنبياءه فيما بلغوا عنه(٣). وشهد لهم بأنهم صادقون بالدلائل التي دل بها علىٰ صدقهم قضاءً وخلْقا. فإنه سبحانه أخبر [٤١٦/أ] - وخبره الصدق، وقوله الحق - أنه لا بد أن يُرِي العبادَ من الآيات الأفقية والنفسية ما يبين لهم: أن الوحي الذي بلغته رسله حق. فقال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْأَفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] أي القرآن. فإنه هو المتقدم

(١) في أ ح: «بينها لهم».

(٢) أخرجه البخاري في فضائل القرآن ٩/ ٣ (٤٩٨١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ. ومسلم في الإيمان ١/ ١٣٤ (٢٣٩)، وأحمد ٢/ ٣٤١، ٤٥١.

(٣) ذكره الطبري في تفسيره ٢٨/ ٥٤ عن الضحاك وابن زيد. وابن كثير ٤/ ٣٤٣ هذا أحد التفسيرين. والتفسير الثاني: أنه الذي أمّن خلقه أن يظلمهم، وهو مروي عن ابن عباس وقتادة. انظر الطبري وابن كثير في الموضع السابق، والقرطبي ١٨/ ٤٦، والدر المنثور ٨/ ١٢٣. وهناك أقوال أخرىٰ في تفسير هذا الاسم استوفاها ابن الجوزي في زاد المسير ٨/ ٢٢٦ أوصلها إلىٰ ستة أقوال. وانظر: مجموع الفتاوىٰ ١٤/ ١٨٩.

في قولـه : ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ﴾ [فـصلت :٥٢] ، ثم قال : ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت :٥٣] ، فشهد سبحانه لرسوله بقوله : أن ما جاء به حق. ووعده أن يُريَ العباد من آياته الفعلية الخلقية : ما يشهد بذلك أيضاً. ثم ذكر ما هو أعظم من ذلك وأجل ، وهو شهادته سبحانه علىٰ كل شيء. فإن من أسمائه «الشهيد» الذي لا يغيب عنه[1] شيء ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء[2]؛ بل هو مطلع علىٰ كل شيء مشاهدٌ له ، عليمٌ بتفاصيله. وهذا استدلال بأسمائه وصفاته. والأول استدلال بقوله وكلماته. والاستدلالُ بالآيات الأفقية والنفسية استدلال بأفعاله ومخلوقاته.

فإن قلت : قد فهمت الاستدلال بكلماته ، والاستدلال بمخلوقاته؛ فبيِّن لي كيف[3] الاستدلال بأسمائه وصفاته؛ فإن ذلك أمر لا عهد لنا به في تخاطبنا ولا في كتبنا[4].

قلت : أجل ! هو لعمر الله كما ذكرت. وشأنه أجلُّ وأعلىٰ. فإن الرب تعالىٰ

---

(١) في أ حـ: «عليه شيء».

(٢) ذكر هذا المعنىٰ أبو القاسم الزجاجي في اشتقاق أسماء الله ١٣٢، والطبري في التفسير ٢٢/ ٧١، والخطابي في شأن الدعاء ٧٥.

(٣) في أ ق ط: «كيفية».

(٤) في ط: «وكتبنا».

هو المدلول عليه، وآياته هي الدليل والبرهان.

فاعلم أن الله سبحانه في الحقيقة هو الدال علىٰ نفسه بآياته. فهو الدليل لعباده في الحقيقة بما نصبه لهم من الدلالات والآيات. وقد أودع في الفطر التي لم تتنجس بالتعطيل والجحود: أنه سبحانه الكامل في أسمائه وصفاته، وأنه الموصوف بكل كمال، المنزه عن كل عيب ونقص. فالكمال كله، والجمال والجلال والبهاء، والعزة والعظمة والكبرياء: كله من لوازم ذاته. يستحيل أن يكون علىٰ غير ذلك؛ فالحياة كلها[1]، والعلم كله له، والقدرة كلها له، والسمع والبصر والإرادة، والمشيئة والرحمة والغنىٰ، والجود والإحسان والبر، كله حاضر[2] له قائم به. وما خفي علىٰ الخلق من كماله أعظم، وأعظم مما عرفوه منه؛ بل لا نسبة لما عرفوه من ذلك إلىٰ ما لم يعرفوه.

ومن كماله المقدس: اطلاعه علىٰ كل شيء. وشهادته عليه، بحيث لا يغيب عنه وجه من وجوه تفاصيله، ولا ذرة من ذراته، باطناً وظاهراً. ومَنْ هذا شأنه: كيف يليق بالعباد أن يشركوا به. وأن يعبدوا معه غيره؟ ويجعلوا معه إلهاً آخر؟ وكيف يليق بكماله أن يُقِرَّ من يكذب عليه أعظم الكذب، ويخبر عنه بخلاف ما الأمر عليه. ثم ينصره علىٰ ذلك ويؤيده، ويعلي كلمته. ويرفع شأنه، ويُجيب دعوته، ويُهلك عدوه، ويُظهر علىٰ يديه من الآيات والبراهين

(١) في أ حـ ج ق ط زيادة: «له».

(٢) في أ حـ ط: «خاص».

والأدلة ما تعجز عن مثله قوىٰ البشر. وهو -مع ذلك- كاذب عليه مفتر، ساع في الأرض بالفساد؟

ومعلوم أن شهادته سبحانه علىٰ كل شيء، وقدرته علىٰ كل شيء، وحكمته وعزته وكماله المقدس يأبىٰ ذلك كل الإباء؛ ومن ظن ذلك به، وجَوَّزه عليه: فهو من أبعد الخلق عن[1] معرفته، وإن عرف منه بعض صفاته، كصفة القدرة وصفة[2] المشيئة.

والقرآن مملوء من هذه الطريق: وهي طريق الخاصة؛ بل خاصة الخاصة الذين[3] يستدلون بالله علىٰ أفعاله. وما يليق به أن يفعله وما لا يفعله.

وإذا تدبرت القرآن رأيته ينادي [٤١٦/ب] علىٰ ذلك. ويبديه ويعيده لمن له فهم وقلب واع عن الله. قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٧]. أفلا تراه سبحانه يخبر[4]: أن كماله وحكمته وقدرته تأبىٰ أن يُقِرَّ من تَقَوّل عليه بعض الأقاويل؟ بل لابد أن يجعله عبرة لعباده، كما جرت بذلك سنته في المتقولين عليه. وقال تعالىٰ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۖ فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ﴾ [الشورىٰ: ٢٤]، ههنا انتهىٰ جواب الشرط. ثم أخبر خبراً جازماً غير

---

(١) في أ حـ ط: «من».

(٢) «وصفة» ساقط من أ حـ.

(٣) في أ حـ ط زيادة: «هم».

(٤) في أ حـ ط: «أفلا تراه كيف يخبر سبحانه».

معلق : أنه «يمحو الله الباطل. ويحق الحق » وقال تعالىٰ : ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام :٩١] ، فأخبر أن من نفىٰ عنه الإرسال والكلام لم يَقْدره حق قدره. ولا عرفه كما ينبغي ، ولا عظَّمه كما يستحق ، فكيف من ظن أنه ينصر الكاذب المفتري عليه ويؤيده ؟ ويظهر علىٰ يديه الآيات والأدلة ؟ وهذا في القرآن كثير جداً. يستدل بكماله المقدس ، وأوصافه وجلاله علىٰ صدق رسله ، وعلىٰ وعده ووعيده. ويدعو عباده إلىٰ ذلك. كما يستدل بأسمائه وصفاته علىٰ وحدانيته ، وعلىٰ بطلان الشرك. كما في قوله : ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر :٢٢، ٢٣]. وأضعاف أضعاف ذلك في القرآن.

ويستدل سبحانه بأسمائه وصفاته علىٰ بطلان ما نسب إليه من الأحكام والشرائع الباطلة ، وأن كماله المقدس يمنع من شرعها ، كقوله : ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف٢٨] ، وقوله عقيب مانهىٰ عنه وحرمه من الشرك والظلم والفواحش والقول عليه بلا علم : ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء :٣٨] ، فأعلمك أن ما كان سيئة في نفسه فهو يكرهه[1].

---

(١) والكراهة في لسان الشرع المراد بها في الأصل التحريم وليست الكراهة الاصطلاحية عند الفقهاء.

وكماله يأبىٰ أن يجعله شرعاً له وديناً. فهو سبحانه يدل عباده بأسمائه وصفاته علىٰ ما يفعله ويأمر به، ويحبه ويبغضه، ويثيب عليه ويعاقب عليه؛ ولكن هذه الطريق لا يصل إليها إلا خاصة الخاصة، فلذلك كانت طريق[1] الجمهور الدلالة[2] بالآيات المشاهدة. فإنها أوسع وأسهل تناولا؛ والله سبحانه يفضل بعض خلقه علىٰ بعض، ويرفع درجات من يشاء، وهو العليم الحكيم.

فالقرآن العظيم قد اجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره. فإنه هو الدعوة والحجة، وهو الدليل والمدلول عليه، وهو الشاهد والمشهود له، وهو الحكم والدليل، وهو الدعوىٰ والبينة. قال الله تعالىٰ: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ [هود: ١٧]، أي من ربه: وهو القرآن، وقال تعالىٰ: لمن طلب آية تدل علىٰ صدق رسوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٥١ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا ۖ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١-٥٢]. فأخبر سبحانه أن الكتاب الذي أنزله علىٰ رسوله يكفي عن كل آية. ففيه الحجة والدلالة علىٰ أنه من الله، وأن الله سبحانه أرسل به رسوله، وفيه بيانُ ما يوجِبُ لمن اتبعه السعادةَ، وينجيه من العذاب، ثم قال: ﴿قُلْ كَفَىٰ

---

(١) في أ حـ ط: «طريقة».

(٢) في أ حـ ط: «الدلالات».

بِٱللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًاۖ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۗ ﴾ [العنكبوت: ٥٢]، فإذا كان [٤١٧/ أ] الله سبحانه عالماً بجميع الأشياء: كانت شهادته أصدق شهادة وأعدلها. فإنها شهادة بعلم تام، محيط بالمشهود به. فيكون الشاهد به أعدل الشهداء وأصدقهم، وهو سبحانه يذكر علمه عند شهادته، وقدرته وملكه عند مجازاته، وحكمته عند خلقه وأمره، ورحمته عند ذكر(١) إرسال رسوله، وحلمه عند ذكر ذنوب عباده ومعاصيهم. [(٢) وسمعه عند ذكر دعائهم. ومسألته وعزته وعلمه عند قضائه وقدره.

فتأمل ورود أسمائه الحسنىٰ في كتابه، وارتباطها بالخلق والأمر، والثواب والعقاب.

فصل

شهادة الله تعالى على الرسالة

ومن هذا قوله تعالىٰ: ﴿ وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلًاۚ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٤٣]، فاستشهد علىٰ رسالته باستشهاد(٣) الله له. ولا بد أن تعلم هذه الشهادة. وتقوم بها الحجة علىٰ المكذبين له، وذلك(٤) قوله: ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةًۖ قُلِ ٱللَّهُۖ شَهِيدُۢ بَيْنِي

---

(١) «ذكر» ساقطة من أ حـ ج.

(٢) من هنا بداية سقط في نسخة «أ» ثلاث صفحات تقريباً، وهي في المخطوط (لوحة/ ١٤٣).

(٣) في حـ ج ق ط: «بشهادة».

(٤) في حـ ج ق ط: «وكذلك».

وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام:١٩]، وكذلك قوله: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء:١٦٦]، وكذلك قوله: ﴿يسٓ ۝ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ۝ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [يس: ١-٣]، وقوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٢] وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ [المنافقون:١]، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الفتح: ٢٩]، فهذا كله شهادة منه لرسوله. قد أظهرها وبينها. وبيَّن صحتها غاية البيان. بحيث قطع العذر بينه وبيَّن عباده. وأقام الحجة عليهم. فكونه سبحانه شاهداً لرسوله: معلوم بسائر أنواع الأدلة: عقليِّها ونقليِّها وفطريِّها[1] ضروريِّها ونظريِّها.

ومن نظر في ذلك وتأمله: علم أن الله سبحانه شهد لرسوله أصدق الشهادة، وأعدلها وأظهرها، وصدقه بسائر أنواع التصديق: بقوله الذي أقام البراهين علىٰ صدقه فيه، وبفعله وبإقراره[2]، وبما فطر عليه عباده: من الإقرار بكماله، وتنزيهه عن القبائح، وعما لا يليق به؛ وكل وقت يحدث من آياته[3] الدالة علىٰ صدق رسوله ما يقيم به الحجة، ويزيل به العذر، ويحكم له ولأتباعه بما وعدهم به من العز والنجاة والظفر والتأييد، ويحكم علىٰ أعدائه

---

(١) في ج: «وفطرتها».

(٢) في حـ ط: «وإقراره».

(٣) في حـ ط: «من الآيات».

ومكذبيه بما أوعدهم[١] به : من الخزي والنكال والعقوبات المعجلة ، الدالة علىٰ تحقيق العقوبات المؤجلة ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴾[الفتح :٢٨] ، فيظهر ظهورين : ظهوراً بالحجة ، والبيان ، والدلالة؛ وظهوراً بالنصر والغلبة ، والتأييد. حتىٰ يَظهر علىٰ مخالفيه ، ويكون منصوراً.

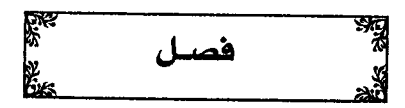
[وقوله : ﴿ لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ ﴾ [النساء :١٦٦] ، فما فيه من الخبر عن علم الله الذي لا يعلمه غيره: من أعظم الشهادة بأنه هو الذي أنزله. كما قال في الآية الأخرىٰ ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [هود :١٣ ، ١٤] ، وليس المراد مجرد الإخبار بأنه أنزله - وهو معلوم له ، كما[٢] يَعلم سائر الأشياء. فإن كلَّ شيء معلومٌ له من حق وباطل- وإنما المعنىٰ : أنزله مشتملاً علىٰ علمه وفيه علمه. فنزوله مشتملاً علىٰ علمه: هو آية كونه من عنده، وأنه حق وصدق؛ ونظير هذا قوله : [٤١٧/ ب] ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ ﴾ [الفرقان :٦] ذكر ذلك

---

(١) في ط: « توعدهم ».

(٢)« كما » سقط من ج.

سبحانه تكذيباً ورداً علىٰ من قال: ﴿ٱفۡتَرَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤]][1].



فصل

التصديق واليقين والطمأنينة من شهادته سبحانه

ومن شهادته أيضاً: ما أودعه في قلوب عباده: من التصديق الجازم، واليقين الثابت، والطمأنينة بكلامه ووحيه. فإن العادة تحيل[2] حصول ذلك بما هو من[3] أعظم الكذب، والافتراء علىٰ رب العالمين، والإخبار عنه بخلاف ما هو عليه من أسمائه وصفاته؛ بل ذلك يوقع أعظم الريب والشك، وتدفعه الفطر والعقول السليمة، كما تدفع الفطر - التي فطر عليها الحيوان - الأغذية الخبيثة الضارة التي لا تُغذّىٰ. كالأبوال والأنتان. فإن الله سبحانه فطر القلوب علىٰ قبول الحق والانقياد له، والطمأنينة به، والسلوك[4] إليه و محبته. وفطرها علىٰ بغض الكذب والباطل، والنفور عنه، والريبة به، وعدم السكون إليه، ولو بقيت الفطر علىٰ حالها لما آثرت علىٰ الحق سواه، ولما سكنت إلا إليه. ولا اطمأنت[5] إلا به، ولا أحبَّت غيره، ولهذا ندب الله عز وجل عباده إلىٰ تدبر

---

(١) ما بين المعقوفين نقله ابن القيم عن شيخه ابن تيمية بتغيير يسير، انظر. مجموع الفتاوىٰ ١٤/ ١٩٦.

(٢) في ج: « تحصيل ».

(٣) من: ساقطة من ج.

(٤) في حـ ج ق ط: « والسكون ».

(٥) في ج: « ولما اطمأنت ».

القرآن. فإن كل من تدبره أوجب له تدبرُه علماً ضرورياً ، ويقيناً جازماً : أنه حق وصدق؛ بل أحق كل حق ، وأصدق كل صدق ، وأن الذي جاء به أصدق خلق الله ، وأبرَّهم ، وأكملهم علماً ، وعملاً ، ومعرفةً ، قال تعالىٰ : ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء : ٨٢] ، وقال تعالىٰ : ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد : ٢٤] ، فلو رُفعت الأقفال عن القلوب لباشرتها حقائق القرآن ، واستنارت فيها مصابيح الإيمان ، وعلمت علماً ضرورياً يكون عندها كسائر الأمور الوجدانية - من الفرح ، والألم ، والحب ، والخوف - أنه من عند الله ، تكلم به حقاً ، وبلَّغه رسوله جبريل عنه إلىٰ رسوله محمد. فهذا الشاهد في القلب من أعظم الشواهد. وبه احتج هرقل[1] علىٰ أبي سفيان[2] حيث قال له : «**فهل يرتدّ أحد منهم سَخَطة لدينه ، بعد أن يدخل فيه ؟ فقال : لا. فقال له : وكذلك الإيمان إذا**

(١) أحد ملوك الروم العظام ملك الشام وما جاورها، وحين كتب له النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ كتاباً مع دحية الكلبي يدعوه إلىٰ الإسلام رغب في الدخول فيه وعرض الأمر علىٰ أتباعه وهم نصارىٰ فخالفوه وارتفعت أصواتهم فرجع عن ذلك.

انظر: سيرة ابن هشام ٤/ ٢٥٤، ودلائل النبوة للبيهقي ٤/ ٣٧٧، والبداية والنهاية ٤/ ٢٦٣.

(٢) أبو سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب، رأس قريش وقائدهم يوم أحد ويوم الخندق، كان من دهاة العرب وأهل الرأي والشرف، أسلم يوم الفتح، وشهد حنيناً والطائف وهو والد معاوية ـ رضي اللهُ عنهما ـ. توفي بالمدينة سنة٣١هـ.

انظر: التاريخ الكبير ٤/ ٣١٠، وأسد الغابة ٥/ ٢١٦، الإصابة ٥/ ١٢٧.

خالطت بشاشته القلوب لا يسخطه أحد»[1]. وقد أشار الله تعالىٰ إلىٰ هذا المعنىٰ في قوله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت:٤٩] وقوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ﴾ [الحج:٥٤]، وقوله: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ:٦] وقوله: ﴿۞ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾ [الرعد:١٩]، وقوله: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ][2] كَفَرُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ [الرعد:٢٧] يعني: أن الآية التي يقترحونها[3] لا توجب هداية؛ بل الله هو الذي يهدي ويضل، ثم نبههم علىٰ أعظم آية وأجلها، وهي: طمأنينة قلوب المؤمنين بذكره الذي أنزله. فقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ﴾ أي: بكتابه وكلامه: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد:٢٨]، فطمأنينة القلوب الصحيحة، والفطر السليمة به، وسكونها إليه: من أعظم الآيات. إذ يستحيل في العادة: أن تطمئن القلوب وتسكن إلىٰ الكذب والافتراء والباطل.

---

(١) قصة وفد قريش إلىٰ هرقل من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وهي في الصحيحين، أخرجها البخاري في بدء الوحي ١/ ٣١ (٧) بتمامها، وأخرجها في الإيمان والجهاد والتفسير، ومسلم في الجهاد ٣/ ١٣٩٣ (١٧٧٣).

(٢) هنا نهاية السقط من نسخة «أ».

(٣) في أ ج ق: «تقترحونها».

دلالة عدم ذكر الرسل مع الملائكة في الشهادة

فإن قيل : فلِمَ لم يذكر[1] الله سبحانه شهادة رسله مع الملائكة ، فقال : ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ ، وهم أعظم شهادة من أولي العلم.

قيل : في ذلك عدة فوائد: إحداها : أن أولي العلم [٤١٨/ أ] أعم من الرسل والأنبياء فيدخلون هم وأتباعهم.

وثانيها : أن في ذكر «أولي العلم» في هذه الشهادة ، وتعليقها بهم : ما يدل علىٰ أنها من موجبات العلم ومقتضياته ، وأن كل[2] من كان من أولي العلم : فإنه يشهد بهذه الشهادة. كما يقال : إذا طلع الهلال واتضح. فإن كل من كان من أهل النظر يراه ، وإذا فاحت رائحة ظاهرة ، كل من كان من أهل الشم يشم هذه الرائحة. كما[3] قال تعالىٰ : ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾ [النازعات :٣٦] أي كل من له رؤية يراها حينئذ عياناً؛ ففي هذا بيان أن من لم يشهد لله سبحانه بهذه الشهادة : فهو من أعظم الجهال ، وإن علم من أمور الدنيا ما لا يعلمه غيره. فهو من أولي الجهل ، لا من أولي العلم ، وقد بيَّنا أنه لم يقم بهذه الشهادة ، ويُؤَدِّها علىٰ وجهها : إلا أتباع الرسل أهل الإثبات. فهم أولو العلم ، وسائر من عداهم : أولو الجهل ، وإن وسّعوا القول وأكثروا الجدال.

ومنها : الشهادة من الله سبحانه لأهل هذه الشهادة : أنهم «أولوا العلم»

---

(١) في أ حـ ج ق: « فلم لا ذكر ».

(٢)«كل » ساقطة من أ حـ ط.

(٣)« كما »: ساقطة من ط.

فشهادته لهم أعدل وأصدق من شهادة الجهمية والمعطلة والفرعونية لهم بأنهم جهال، وأنهم حشوية، وأنهم مشبهة، وأنهم مجسمة، ونوابت، ونواصب. فكفاهم شهادة[1] أصدق الصادقين لهم بأنهم من «أولي العلم» إذ شهدوا له بحقيقة ما شهد به لنفسه، من غير تحريف ولا تعطيل، وأثبتوا له حقيقة هذه الشهادة ومضمونها؛ وخصومهم نفوا عنه حقائقها، وأثبتوا له ألفاظها ومجازاتها.

فصل

من الشهادة ثناء الله على أهل العلم

وفي ضمن هذه الشهادة الإلهية: الثناء علىٰ أهل العلم الشاهدين بها وتعديلهم. فإنه سبحانه قرن شهادتهم بشهادته وشهادة ملائكته. واستشهدهم[2] -جل وعلا- علىٰ أجلِّ مشهود به. وجعلهم حجة علىٰ من أنكر هذه الشهادة كما يحتج بالبينة علىٰ من أنكر الحق. فالحجة قامت بالرسل علىٰ الخلق، وهؤلاء نُوَّاب الرسل وخلفاؤهم في إقامة حجج الله علىٰ العباد.

فصل

تفسير شهادة أولي العلم

وقد فسرت «شهادة أولي العلم» بالإقرار. وفسرت بالتبيين والإظهار[3]،

---

(١) «شهادة» ساقطة من ط.

(٢) في أ حـ ق ط: «واستشهد بهم».

(٣) ذكر هذين المعنيين الطبري في تفسيره ٣/ ١٤٠، والنيسابوري في غرائب القرآن المطبوع

والصحيح : أنها تتضمن الأمرين. فشهادتهم إقرار ، وإظهار ، وإعلام؛ وهم شهداء الله علىٰ الناس يوم القيامة. قال الله تعالىٰ : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة : ١٤٣] وقال تعالىٰ : ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [الحج :٧٨] ، فأخبر أنه جعلهم عدولا خياراً. ونوَّه بذكرهم قبل أن يوجدهم ، لما سبق في علمه من اتخاذه لهم شهداء يشهدون علىٰ الأمم يوم القيامة. فمن لم يقم بهذه الشهادة - علماً وعملاً ، ومعرفة وإقراراً ، ودعوة وتعليماً ، وإرشاداً - فليس من شهداء الله. والله المستعان.

اختلاف المفسرين في قوله ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾

وقوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران :١٩] ، اختلف المفسرون : هل هو كلام مستأنف ، أو داخل في مضمون هذه الشهادة؟ فهو بعض المشهود به. وهذا الاختلاف مبني علىٰ القراءتين في كسر «إن»[1] وفتحها. فالأكثرون علىٰ كسرها علىٰ الاستئناف. وفتحها الكسائي[2] وحده.

بهامش تفسير الطبري ٣/ ١٦٥، والبغوي ١/ ٢٨٦، والشوكاني في فتح القدير ١/ ٣٢٥، وتقدم أقوال المفسرين في معنىٰ الشهادة.

(١) قرأ الجمهور بكسر إنَّ علىٰ الاستئناف، وقرأ الكسائي وحده من بين السبعة بالفتح، وتروىٰ أيضاً عن ابن مسعود وابن عباس، وأبي رزين وأبي العالية وقتادة.

انظر: النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٢/ ٢٣٨، والبدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة عبدالفتاح القاضي ٥٩، وزاد المسير لابن الجوزي ١/ ٣٦٢.

(٢) هو الإمام أبو الحسن علي بن حمزة بن عبدالله الأسدي مولاهم الكوفي الملقب بالكسائي

والوجه : هو الكسر؛ لأن الكلام الذي قبله؛ قد تم. فالجملة الثانية مقررة مؤكدة لمضمون ما قبلها. وهذا أبلغ في التقرير ، وأذهب[1] في المدح والثناء؛ ولهذا كان كسر إنَّ في قوله[2] : ﴿ إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ [٤١٨/ ب] هُوَ ٱلْبَرُّ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [الطور :٢٨] أحسن من الفتح. وكان الكسر في قول الملبي «لبيك. إن الحمد والنعمة لك» أحسن من الفتح.

وقد ذكر في توجيه قراءة الكسائي ثلاثة أوجه:

أحدها : أن تكون الشهادة واقعة علىٰ الجملتين ، فهي واقعة علىٰ ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ فهو المشهود به. ويكون فتح « أنه » من قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ علىٰ إسقاط حرف الجر ، أي بأنه لا إله إلا هو. وهذا توجيه الفراء[3][4]. وهو ضعيف جداً. فإن المعنىٰ علىٰ خلافه. وأن المشهود به هو نفس

شيخ القراء والعربية، أحد القراء السبعة المشهورين. قال فيه الشافعي: من أراد أن يتبحر في النحو فهو عيال علىٰ الكسائي. مات سنة ١٨٩ وعمره سبعون سنة. انظر: التاريخ الكبير ٦/ ٢٦٨، وفيات الأعيان ٣/ ٢٩٥، وغاية النهاية في طبقات القراء ١/ ٥٣٧.

(١) في حـ: « وأرغب » وفي ط: « وأرتب ».

(٢)« إن في قوله » ساقطة من أ حـ ط.

(٣) أبو زكريا يحيىٰ بن زياد بن عبدالله بن منظور الأسدي مولاهم الكوفي المشهور بالفراء، صاحب الكسائي، إمام في العربية والنحو، وصاحب الكتاب المشهور (معاني القرآن). توفي سنة ٢٠٧. انظر: تاريخ بغداد ١٤/ ١٤٦، سير أعلام النبلاء ١٠/ ١١٨، غاية النهاية في طبقات القراء ٢/ ٣٧١.

(٤) انظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٩٩، ٢٠٠، وحكاه الطبري ٢٨/ ١٤٠.

قوله : «أنه لا إله إلا هو» فالمشهود به «أن» وما في حيّزها[1] ، والعناية إلىٰ هذا صُرفت. وبه حصلت؛ ولكن لهذا القول - مع ضعفه - وجه ، وهو : أن يكون المعنىٰ : شهد الله بتوحيده ، أن الدين عنده الإسلام. والإسلام : هو توحيده سبحانه. فتضمنت الشهادة توحيده ، وتحقيق دينه : أنه الإسلام لا غيره.

الوجه الثاني : أن تكون الشهادة واقعة علىٰ الجملتين معاً ، كلاهما مشهود به علىٰ تقدير حذف الواو وإرادتها. والتقدير : وأن الدين عند الله الإسلام. فتكون جملة استُغنىٰ فيها عن حرف العطف بما تضمنت من ذكر المعطوف عليه. كما وقع الاستغناء عنها في قوله : ﴿ثَلَـٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف :٢٢] فيحسن ذكر الواو وحذفها ، كما حذفت ههنا[2]. وذكرت في قوله : ﴿وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾.

الوجه الثالث - وهو مذهب البصريين - : أن يجعل «أن» الثانية بدلا من الأولىٰ. والتقدير : شهد الله إن الدين عند الله الإسلام. وقوله : «أنه لا إله إلا هو» توطئة للثانية وتمهيد ، ويكون هذا من البدل الذي الثاني فيه نفس الأول[3]. فإن «الدين» الذي هو نفس «الإسلام عند الله» هو «شهادة أن لا إله إلا

---

(١) في ج: « خبرها ».

(٢) في ط: « هنا ».

(٣) وهو المسمىٰ بدل كل من كل أو بدل مطابقة كقولك: « جاء الرجل ذاته ». انظر: شرح قطر الندىٰ لابن هشام ٤٣٩.

الله» والقيام بحقها. ولك أن تجعله علىٰ هذا الوجه من باب بدل الاشتمال؛ لأن الإسلام يشتمل علىٰ التوحيد[1].

فإن قيل: فكان ينبغي علىٰ هذه القراءة أن تقول: أن الدين عنده[2] الإسلام؛ لأن المعنىٰ: شهد الله أن الدين عنده الإسلام. فَلِمَ عدل إلىٰ لفظ الظاهر؟.

قيل هذا يرجح قراءة الجمهور، وأنها أفصح وأحسن؛ ولكن يجوز إقامة الظاهر مقام المضمر. وقد ورد في القرآن وكلام العرب كثيراً. فإن الله تعالىٰ قال: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٩]، وقال تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٠]، قال ابن عباس: افتخر المشركون بآبائهم. فقال كل فريق منهم: لا دين إلا دين آبائنا، وما كانوا عليه؛ فأكذبهم الله تعالىٰ وقال: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ يعني الذي جاء به محمد[3]. وهو دين الأنبياء من أولهم إلىٰ آخرهم. ليس لله

---

(١) ذكر الوجهين الطبري في تفسيره ٢٨/ ١٤٠ ورجح قراءة الجمهور لقوة دلالتها علىٰ المقصود وكذا ابن كثير في تفسيره ١/ ٢٥٤، وانظر هذه الأوجه في إملاء ما من به الرحمن للعكبري ١/ ١٢٨، ١٢٩، وفتح القدير للشوكاني ١/ ٣٢٦.

(٢) في ط: «عند الله».

(٣) انظر: تفسير الواحدي ١/ ٢٠٢، وأسباب النزول له ٨٣. وأورده ابن الجوزي في تفسيره ١/ ٣٦٢ عن أبي سليمان الدمشقي أنه قال: «لما ادعت اليهود أنه لا دين أفضل من اليهودية، وادعت النصارىٰ أنه لا دين أفضل من النصرانية نزلت هذه الآية». والله أعلم.

دين سواه ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران :٨٥].

وقد دل قوله : ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ علىٰ أنه دين أنبيائه ورسله وأتباعه من أولهم إلىٰ آخرهم ، وأنه لم يكن لله قط ولا يكون له دين سواه. قال أول الرسل نوح : ﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس :٧٢] ، وقال [٤١٩/ أ] إبراهيم وإسماعيل : ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة :١٢٨] ، ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِۦمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة :١٣٢] ، وقال يعقوب لبنيه عند الموت : ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة :١٣٣]، وقال موسىٰ لقومه : ﴿يَٰقَوْمِ(١) إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾ [يونس :٨٤] وقال تعالىٰ : ﴿۞ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران :٥٢] وقالت ملكة سبأ : ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النمل : ٤٤].

فالإسلام دين أهل السماوات ، ودين أهل التوحيد من أهل الأرض ، لا

---

(١) يا قوم: ساقطة من ط.

يقبل الله من أحد ديناً سواه، فأديان أهل الأرض ستة : واحد للرحمن ، وخمسة للشيطان. فدين الرحمن : هو الإسلام. والتي للشيطان : اليهودية. والنصرانية ، والمجوسية. ودين الصابئة. ودين المشركين.

فهذا بعض ما تضمنته هذه الآية العظيمة من أسرار التوحيد والمعارف ، ولا تستطل الكلام فيها ، فإنه أهم من الكلام علىٰ كلام صاحب المنازل ، فلنرجع إلىٰ شرح كلامه وبيان ما فيه.

الرجوع إلى كلام الهروي

قال : «وَإِنَّما نَطَقَ العُلَمَاءُ بِمَا نَطَقُوا بِهِ. وَأَشَارَ المُحَقِّقُونَ إِلَىٰ مَا أَشَارُوا إِلَيهِ مِن هَذَا الطَّرِيقِ : لِقَصدِ تَصحِيحِ التَّوحِيدِ. وَمَا سِوَاهُ - مِن حَالٍ أَو مَقَامٍ - : فَكُلُّه مَصحُوبُ العِلَلِ ».

يريد : أن « التوحيد » هو الغاية المطلوبة من جميع المقامات والأعمال والأحوال. فغايتها كلها التوحيد. وإنما كلام العلماء والمحققين من أهل السلوك كله لقصد تصحيحه[1]. وهذا بين من أول المقامات إلىٰ آخرها. فإنها تشير إلىٰ تصحيحه وتجريده.

معنى مصحوب العلل

وقوله : « وَمَا سِوَاهُ - مِن حَالٍ أَو مَقَامٍ- فَكُلُّهُ مَصحُوبُ العِلَلِ » يريد : أن تجريد التوحيد لا علة معه. إذ لو كان معه علة تصحبه لم يجُرّد[2]. فتجرده ينفي

(١) في ج: « تحقيقه ».

(٢) في حـ: « لم يجرده ».

عنه العلل بالكلية ، بخلاف ما سواه من المقامات والأحوال. فإن العلل تصحبها. وعندهم : أن علل المقامات لا تزول إلا[١] بتجريد التوحيد. مثاله : أن علة «مقام التوكل» أن يشهد متوكِّلاً ومتوكَّلاً عليه ، ومتوكلا فيه. ويشهد نفس توكله. وهذا كله علة في مقام التوكل. فإنه لا يصح له مقامه إلا بأن لا يشهد مع الوكيل الحق الذي يتوكل عليه غيره. ولا يرىٰ توكله سبباً لحصول المطلوب ، ولا وسيلة إليه.

وفيه علة أخرىٰ أدق من هذه عند أرباب الفناء. وهي : «أن المتوكل قد وكل أمره إلىٰ مولاه ، والتجأ إلىٰ كفايته وتدبيره له ، والقيام بمصالحه. قالوا : وهذا في طريق الخاصة عمىً عن التوحيد. ورجوع إلىٰ الأسباب[٢]؛ لأن الموحد قد رفض الأسباب. ووقف مع المسبب وحده. والمتوكل - وإن رفض الأسباب- فإنه واقف مع توكله. فصار توكله بدلاً من تلك الأسباب التي رفضها. فهو متعلق بما رفضه»[٣].

---

(١)« إلا» ساقطة من ط.

(٢) قد تقدم أن رفض الأسباب ليس كمالاً بل هو قدح في الشرع، فالمشروع اعتبار ما اعتبره الشرع وإلغاء ما أبطله، فكيف يكون التوكل الذي هو عمل القلب عمىً عن التوحيد. انظر: مناقشة ابن القيم له في منزلة التوكل ٢/ ١٢٧، ١٣٦.

(٣) من كلام أبي العباس أحمد بن محمد الصنهاجي الأندلسي المشهور بابن عطاء الله بن العريف من مشاهير الصوفية أصحاب المقامات توفي ٥٣٦هـ، وناقشه ابن القيم هنا وفي طريق الهجرتين وصرح باسمه. انظر: طريق الهجرين ص٤٥٩.

معنى تجريد التوكل ومناقشة ابن القيم للصوفية

وتجريد التوكل عندهم وحقيقته : هو تخليص العبد[١] من علة التوكل. وهو أن يعلم أن الله سبحانه فرغ من الأشياء[٢] [٤١٩/ ب] وقدرها. وهو سبحانه يسوق المقادير إلىٰ المواقيت. فالمتوكل حقيقة - عندهم - هو من أراح نفسه من كدِّ النظر ، ومطالعة السبب ، سكوناً إلىٰ ما سبق له من القَسْم ، مع استواء الحالين عنده. وهو أن يعلم : أن الطلب لا ينفع ، والتوكل لا يجمع ، ومتىٰ طالع بتوكله عوضاً[٣] كان توكله مدخولاً ، وقصده معلولاً؛ فإذا خلص من رقّ هذه الأسباب، ومطالعة العوض ، ولم يلاحظ في توكله سوىٰ خالص حق الرب سبحانه : كفاه تعالىٰ كل مهم[٤] ، كما أوحىٰ الله تعالىٰ إلىٰ موسىٰ « كن لي كما أريد ، أكن لك كما تريد »[٥].

وهذا الكلام وأمثاله بعضه صواب. وبعضه خطأ. وبعضه محتمل[٦].

---

(١) في أ حـ جـ ق ط: « القلب ».

(٢) في أ حـ ج ق ط: « الأسباب ».

(٣) في ط: « عرضاً ».

(٤) في ج: « كل هم ».

(٥) لم أجده. وقد ذكره ابن القيم في مواضع من كتبه غير معزو. انظر: روضة المحبين ٤١٢، وطريق الهجرتين ص٤٦.

(٦) ناقش شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ كلام الهروي في التوحيد، ثم قال: « وقد ذكر في كتابه » منازل السائرين « أشياء حسنة نافعة وأشياء باطلة؛ ولكن هو فيه ينتهي إلىٰ الفناء في توحيد الربوبية، ثم إلىٰ التوحيد الذي هو حقيقة الاتحاد... » منهاج السنة ٥/ ٣٤٢، ومجموع الفتاوىٰ ١٤/ ١٨٥.

فقولهم إن التوكل في طريق الخاصة عمىٰ عن التوحيد، ورجوع إلىٰ الأسباب خطأ محض؛ بل التوكل: حقيقة التوحيد، ولا يتم التوحيد إلا به، وقد تقدم في «باب التوكل»(١) بيان ذلك، وأنه من مقامات الرسل، وهم خاصة الخاصة، وإنما المتحذلقون المتنطعون جعلوه من مقامات العامة، ولا أخص ممن أرسل الله واصطفىٰ. ولا أعلىٰ من مقاماتهم.

وقولهم: «إنه رجوع إلىٰ الأسباب» يقال: بل هو قيام بحق الأمر. فإن الله سبحانه اقتضت حكمته ربط المسببات بأسبابها، وجعل التوكل والدعاء من أقوىٰ(٢) الأسباب التي تحصل المقصود، فالتوكل امتثال لأمر الله، وموافقة لحكمته، وعبودية القلب(٣). فكيف يكون مصحوب العلل؟ وكيف يكون من مقامات العامة؟

وقوله: «لأن الموحد قد رفض الأسباب كلها» يقال له: هذا الرفض لا يخرج عن الكفر تارة، والفسق تارة، والتقصير تارة. فإن الله أمر بالقيام بالأسباب. فإذا(٤) رفض ما أمره الله أن يقوم به فقد ضاد الله في أمره، وكيف يحل لمسلم أن يرفض الأسباب كلها.

---

(١) انظر: منزلة التوكل، المدارج ٢/ ١١٢.

(٢) في أ حـ ج ق ط: «أقرب».

(٣) في ط زيادة: «له».

(٤) في ط: «فمن».

فإن قلت : ليس المراد رفض القيام بها. وإنما المراد : رفض الوقوف معها.

قلت : وهذا أيضاً غير مستقيم ، فإن الوقوف مع الأسباب قسمان :

وقوف مأمور به مطلوب. وهو أن يقف معها حيث أوقفه الله ورسوله ، فلا يتعدىٰ حدودها ، ولا يقصر عنها. فقف[1] مع مراعاة حدودها[2] وأوقاتها وشرائطها. وهذا الوقوف لا تتم العبودية إلا به.

ووقوف معها. بحيث يعتقد أنها هي الفاعلة المؤثرة بنفسها ، وأنها تنفع وتضر بذاتها ، فهذا لا يعتقده موحد ، ولا يحتاج أن يحترز منه من يتكلم في المعرفة والسلوك. نعم ، لا ينقطع بها عن رؤية[3] المسبب ، ويعتقدها هي الغاية المطلوبة منه؛ بل هي وسيلة توصل إلىٰ الغاية ، ولا يصل إلىٰ الغاية المطلوبة بدونها؛ فهذا حق؛ لكن لا يجامع رفضها والإعراض عنها؛ بل يقوم بها ، معتقداً : أنها وسيلة موصلة إلىٰ الغاية ، فهي كالطريق الحسي الذي يقطعه المسافر إلىٰ مقصده. فإن قيل له : ارفض الطريق ، ولا تلتفت إليها : انقطع عن المسير بالكلية. وإن جعلها غايته ، ولم يقصد بالسير فيها وصوله إلىٰ مقصد [٤٢٠/ أ] معين : كان معرضاً عن الغاية ، مشتغلا بالطريق. وإن قيل له : التفت إلىٰ طريقك ومنازل سيرك ، وراعها ، وسر فيها ناظرا إلىٰ المقصود ، عاملاً

---

(١) في ق ط: فيقف.

(٢) في ط: « فيقف معها مراعاة لحدودها ».

(٣)« رؤية » ساقط من أ حـ.

علىٰ الوصول إليه ، فهذا هو الحق.

وقولهم[1] : « المتوكل - وإن رفض الأسباب - واقف مع توكله ».

فيقال : إن وقف مع توكله امتثالاً لأمر الله ، وأداءً لحق عبوديته ، معتقداً : أن الله هو الذي مَنَّ عليه بالتوكل، وأقامه فيه، وجعله سبباً موصلاً له إلىٰ مطلوبه، فنعِمْ الوقوف وقَفْ ، وما أحسنه من وقوف! وإن وقف معه اعتقاداً أنه[2] بنفس توكله وعمله يصل ، مع قطع النظر عن فضل ربه وإعانته ، ومنِّه عليه بالتوكل : فهو وقوف منقطع عن الله.

وقولهم : « إن التوكل بدل من الأسباب التي رفضها. فالمتوكل منتقل[3] من سبب إلىٰ سبب» ، يقال لهم : إن كانت الأسباب التي رفضها غير مأمور بها ، فالتوكل المجرد خير منها ، وإن كانت مأموراً بها ، فرفضه لها إلىٰ التوكل معصية وخروج عن الأمر.

علل التوكل

نعم للتوكل ثلاث علل:

أحدها[4] : أن يترك به[5] ما أمر به من الأسباب ، استغناء بالتوكل عنها. فهذا

---

(١) في ط: وقوله.

(٢) في أ حـ ق ط: « أن بنفس ». وفي ج: « أن نفس ».

(٣) في ط: « متنقل ».

(٤) في ط: « إحداها ».

(٥)« به »: ساقطة من أ حـ ج ط.

توكل عجز وتفريط وإضاعة ، لا توكل عبودية وتوحيد. كمن يترك الأعمال التي هي سبب النجاة ، ويتوكل في حصولها ويترك القيام بأسباب الرزق - من العمل والحراثة والتجارة ونحوها- ويتوكل في حصوله ، ويترك طلب العلم ، ويتوكل في حصوله. فهذا توكله عجز وتفريط؛ كما قال بعض السلف : لا تكن ممن يجعل توكله عجزاً ، وعجزه توكلا[1].

العلة الثانية : أن يتوكل في حظوظه وشهواته دون حقوق ربه. كمن يتوكل في حصول مال أو زوجة أو رياسة. وأما التوكل في نصرة دين الله ، وإعلاء كلمته وإظهار سنة رسوله ، وجهاد أعدائه : فليس فيه علة؛ بل هو مزيل للعلل.

العلة الثالثة : أن يرىٰ توكله منه. ويغيب بذلك عن مطالعة المنة وشهود الفضل ، وإقامة الله له في مقام التوكل. وليس مجرد رؤية التوكل علة ، كما يظنه كثير من الناس. بل رؤية التوكل ، وأنه من عين الجود ، ومحض المِنّة ، ومجرد التوفيق : عبودية. وهي أكمل من كونه يغيب عنه ولا يراه. فالأكمل أن: لا يغيب بفضل ربه عنه ، ولا به عن شهود فضله. كما تقدم بيانه.

فهذه العلل الثلاث هي التي تعرض في مقام التوكل وغيره من المقامات.

---

(١) قال في المدارج ٢/ ١٣٣: « وهذا مذهب قوم من العباد والسالكين، وكثير منهم كان يدخل البادية بلا زاد ويرىٰ حمل الزاد قدحاً في التوكل، ولهم في ذلك حكايات مشهورة وهؤلاء في خفارة صدقهم وإلا فدرجتهم ناقصة عن العارفين ومع هذا فلا يمكن بشراً ألبته ترك الأسباب جملة».

وهي التي يعمل العارفون بالله وأمره علىٰ قطعها. وهكذا الكلام في سائر علل المقامات. وإنما ذكرنا هذا مثالا لما يذكر من عللها، وقد أفرد لها صاحب المنازل مصنفاً لطيفاً[1]، وجعل غالبها معلولاً، والصواب: أن عللها هذه الثلاثة المذكورة، أن يترك بها ما هو أعلىٰ منها، وأن يعلقها بحظه، والانقطاع بها عن المقصود. وأن لا يراها من عين المنة و محض الجود. وبالله التوفيق.

التوحيد على ثلاثة أوجه

قوله: «**وَالتَّوحِيدُ عَلَىٰ ثَلاثَةِ أَوجُهٍ. الوَجهُ الأَوَّلُ: تَوحِيدُ العَامَّةِ، الَّذِي يَصِحُّ بِالشَّوَاهِدِ. وَالوجْهُ الثَّانِي: تَوحِيدُ الخَاصَّةِ. وَهُوَ الَّذِي يَثبُتُ بِالحَقَائِقِ. وَالوَجهُ الثَّالِثُ: تَوحِيدٌ قَائِمٌ بِالقِدَمِ. وَهُوَ تَوحِيدُ [٤٢٠/ ب] خَاصَّةِ الخَاصَّةِ**».

فيقال: لا ريب أن أهل التوحيد متفاوتون[2] في توحيدهم -علماً ومعرفة وحالا- تفاوتاً لا يحصيه إلا الله. فأكمل الناس توحيداً: الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ. والمرسلون منهم أكمل في ذلك، وأولو العزم من الرسل أكملهم توحيداً: وهم نوح، وإبراهيم، وموسىٰ، وعيسىٰ، و محمد ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ.

---

(١) واسمه «علل المقامات» وقد نسبه له شيخ الإسلام في الاستقامة ١/ ١٨٦، وانظر: إيضاح المكنون ٢/ ١١٨، وهدية العارفين ١/ ٤٥٣، وذكر الأفغاني في كتابه «شيخ الإسلام» ١٠٧ أن الكتاب طبع في دمشق سنة ١٩٥٦م.

وانظر: مقدمة «ذم الكلام» للهروي، تحقيق عبدالرحمن الشبل ١/ ١٢٨.

(٢) في أ حـ ط: «يتفاوتون».

وأكملهم توحيداً: الخليلان محمد وإبراهيم صلوات الله وسلامه عليهما، فإنهما قاما من التوحيد بما لم يقم به غيرهما -علما ومعرفة وحالا، ودعوة للخلق وجهاداً- فلا توحيد أكمل من الذي قامت به الرسل، ودعوا إليه، وجاهدوا الأمم عليه. ولهذا أمر الله سبحانه نبيه ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ أن يقتدي بهم فيه. كما قال سبحانه - بعد ذكر إبراهيم ومناظرته قومه في بطلان الشرك وصحة التوحيد، وذكر الأنبياء من ذريته- ثم قال: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ۚ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ (٨٩) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۖ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٨٩، ٩٠] فلا أكمل من توحيد من أمر رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ أن يقتدي بهم. ولما قاموا بحقيقة[1] التوحيد[2] - علما وعملا ودعوة وجهاداً- جعلهم الله أئمة للخلائق. يهدون بأمره، ويدعون إليه، وجعل الخلائق تبعاً لهم، يأتمرون[3] بأمرهم. وينتهون إلىٰ ما وقفوا بهم عنده[4]، وخص بالسعادة والفلاح والهدىٰ أتباعهم، وبالشقاء والضلال مخالفيهم، وقال لإمامهم وشيخهم إبراهيم خليله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، أي لا ينال عهدي بالإمامة مشرك. ولهذا أوصىٰ نبيه محمداً

---

(١) في أ حـ ط: «بحقيقته».

(٢) «التوحيد» ساقط من أ حـ ط.

(٣) في ط: «يأتمون».

(٤) في أ حـ ج ق ط زيادة: «عنده».

صلىٰ الله عليه وسلم أن يتبع ملة إبراهيم، وكان يعلم أصحابه، إذا أصبحوا: أن يقولوا: «أصبحنا علىٰ فطرة الإسلام، وكلمة الإخلاص، ودين نبينا محمد ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ، وملة أبينا إبراهيم، حنيفاً مسلما. وما كان من المشركين»(١) فملة إبراهيم: التوحيد، ودين محمد: ما جاء به من عند الله قولا وعملا واعتقاداً.

وكلمة الإخلاص هي: شهادة أن لا إله إلا الله؛ وفطرة الإسلام: هي ما فطر الله عليه عباده من محبته وعبادته وحده لا شريك له، والاستسلام له عبودية وذلا، وانقيادا وإنابة.

فهذا هو توحيد خاصة الخاصة الذي من رغب عنه فهو من أسفه السفهاء. قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِۦمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣٠، ١٣١].

فقسم الله(٢) الخلائقَ قسمين: سفيها لا أسفه منه. ورشيداً. فالسفيه: من رغب

---

(١) أخرجه الإمام أحمد من حديث عبدالرحمن بن أبزىٰ ـ رضي الله عنه ـ ٣/ ٤٠٦، ٤٠٧، ٥/ ١٢٣، والدارمي في سننه في الاستئذان ٢/ ٢٠٢ (٢٦٩٢)، وابن السني في عمل اليوم والليلة ص٢٢(٣٣)، والنسائي في عمل اليوم والليلة ص١٩ (١، ٢، ٣)، وابن أبي شيبة في المصنف ٥/ ٢٢٤. وقال الهيثمي في المجمع ١٠/ ١١٦: ورجالهما رجال الصحيح. وصححه النووي في الأذكار ص١١٣ (٢٣٤)، والألباني في صحيح الجامع ٤/ ٢٠٩.

(٢) في أ حـ جـ ق: «فقسم توحيد الخلائق».

عنه إلىٰ الإشراك[1]. والرشيد: من تبرأ من الشرك قولا وعملا وحالا. فكان قوله توحيداً، وعمله توحيداً، وحاله توحيداً، ودعوته إلىٰ التوحيد، وبهذا أمر الله سبحانه جميع المرسلين - من أولهم إلىٰ آخرهم - قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥١، ٥٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ [٤٢١/أ] إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وقال تعالىٰ: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓا۟ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۗ﴾ [الأنبياء: ٢١-٢٤]، أي هذا الكتاب الذي أُنزل عليّ، وهذه كتب الأنبياء كلهم: هل وجدتم في شيء منها اتخاذ آلهة مع الله؟ أم كلها ناطقة بالتوحيد آمرة به؟ وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ﴾ [النحل: ٣٦] و«الطاغوت» اسم لكل ما عبد[2] من دون الله. فكل مشرك إلهه طاغوته.

وقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية علىٰ ما ذكره صاحب المنازل في التوحيد

---

(١) في ط «عن ملته إلىٰ الشرك».

(٢) في ط: «عبدوه».

فقال -بعد أن حكىٰ كلامه إلىٰ آخره- : [أما التوحيد[1] الأول ، الذي ذكره : فهو التوحيد الذي جاءت به الرسل كلهم[2] ونزلت به الكتب كلها. وبه أمر الله الأولين والآخرين][3]. وذكر الآيات الواردة بذلك.

ثم قال : [وقد أخبر الله عن كل رسول من الرسل أنه قال لقومه : ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ وهذه أول دعوة الرسل وآخرها. قال النبي ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله**»[4] ، وقال: «**من مات وهو يعلم أنه[5] لا إله إلا الله ، دخل الجنة**»[6] ، والقرآن مملوء من هذا التوحيد ، والدعوة إليه ، وتعليق النجاة والسعادة في الآخرة به ، وحقيقته : إخلاص الدين كله لله ، والفناء في هذا التوحيد مقرون بالبقاء ، وهو أن تُثبت إلهية الحق تعالىٰ في قلبك ، وتنفي إلهية ما سواه. فتجمع بين النفي والإثبات. فالنفي[7] هو الفناء ، والإثبات هو البقاء. وحقيقته : أن تفنىٰ بعبادته[8] عن عبادة

---

(١) في ج: « وأما التوحيد ».

(٢)« كلهم » ساقطة من أ حـ ط، وفيها: « من أولهم إلىٰ آخرهم ».

(٣) منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية ٥/ ٣٤٦ ٦٦٥.

(٤) هو في الصحيحين وغيرهما، تقدم تخريجه ص٣٨١٥.

(٥) في حـ ط: « أن ».

(٦) أخرجه مسلم من حديث عثمان بن عفان في الإيمان ١/ ٥٥(٢٦)، وأحمد ١/ ٦٥، ٦٩.

(٧) في ج: « والنفي ».

(٨) في ق ط: « بعبادة الله ».

ما سواه ، وبمحبته عن محبة ما سواه ، وبخشيته عن خشية ما سواه. وبطاعته عن طاعة ما سواه. وكذلك بموالاته وسؤاله ، والاستعانة به[1] ، والتوكل عليه ، ورجائه ودعائه ، والتفويض إليه ، والتحاكم إليه ، واللجأ إليه ، والرغبة فيما عنده. قال تعالىٰ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام :١٤] ، وقال تعالىٰ : ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ [الأنعام :١١٤] ، وقال تعالىٰ : ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام :١٦٤] ، وقال تعالىٰ :﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الزمر : ٦٤-٦٦] وقال تعالىٰ : ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ الآية [الأنعام :١٦١-١٦٣] وقال تعالىٰ : ﴿ فَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْمُعَذَّبِينَ﴾ [الشعراء :٢١٣] ، وقال تعالىٰ : ﴿ لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [الإسراء :٢٢] ، وقال تعالىٰ : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء :٣٩] ، وقال تعالىٰ : ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص : ٨٨] ، وقال تعالىٰ : ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم [٤٢١/ ب] مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ

---

(١) في أ ح ج ق ط: « والاستغناء به ».

هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوۡ أَرَادَنِي بِرَحۡمَةٍ هَلۡ هُنَّ مُمۡسِكَٰتُ رَحۡمَتِهِۦۚ قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر :٣٨] ، وقال : ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يُرِدۡكَ بِخَيۡرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضۡلِهِۦۚ﴾ [يونس :١٠٧] ، وقال تعالىٰ : ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ [الزمر :٢، ٣] ، وقال عن أصحاب الكهف : ﴿رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَن نَّدۡعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗاۖ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطًا﴾ [الكهف :١٤] ، وقال عن صاحب يس : ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ۝٢٢ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَا يُنقِذُونِ﴾ [يس :٢٢، ٢٣] ، وقال تعالىٰ : ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۖ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ﴾ [الشورىٰ :٩] ، وقال تعالىٰ : ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلۡ أَوَلَوۡ كَانُواْ لَا يَمۡلِكُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَعۡقِلُونَ ۝٤٣ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعٗاۖ لَّهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [الزمر :٤٣ ، ٤٤] ، وقال تعالىٰ : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ مِنۡهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ ۝٧٣ مَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج :٧٣، ٧٤] ، وقال تعالىٰ : ﴿۞وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ﴾ [النساء :٣٦].

وهذا في القرآن أكثر[1] من أن[2] يذكر. وهو أول الدين وآخره وباطنه وظاهره، وذروة سنامه، وقطب رحاه، وأمرنا تعالىٰ أن نتأسىٰ بإمام هذا التوحيد في نفيه وإثباته، كما قال تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: ٤]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ﴾ [الزخرف: ٢٦، ٢٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾ وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء: ٦٩-٨٢]، وإذا تدبرت القرآن - من أوله إلىٰ آخره - رأيته يدور علىٰ هذا التوحيد، وتقريره وحقوقه.

بيان أن الخليلين أكمل خاصة الخاصة

قال شيخنا[3]: [والخليلان هنا[1] أكمل خاصة الخاصة توحيداً، ولا يجوز

---

(١) في أ ح ج ق ط: «كثير».

(٢) في ط: «بل هو».

(٣) شيخ الإسلام ابن تيمية.

أن يكون في الأمة من هو أكمل توحيداً من نبي من الأنبياء ، فضلاً عن الرسل ، فضلاً عن أولي العزم ، فضلاً عن الخليلين. وكمال هذا التوحيد : هو أن لا يبقىٰ في القلب شيء لغير الله أصلاً. بل يبقىٰ العبد موالياً لربه في كل شيء. يحب ما أحب ، ويبغض ما أبغض ، ويوالي من يوالي ، ويعادي من يعادي ، ويأمر بما أمر به ، وينهىٰ عما نهىٰ عنه][1].

فصل

التوحيد الأول توحيد العامة

قوله : « وَهَذَا[2] تَوحِيدُ العَامَّةِ ، الَّذِي يَصِحُّ بِالشَّوَاهِدِ ».

قد تبين [٤٢٢/أ] أن هذا توحيد خاصة الخاصة ، الذي لا شيء فوقه ، ولا أخص منه ، وأن الخليلين أكمل الناس فيه[4][5] ، فليَهْنِ العامة نصيبهم منه.

معنى توحيد العامة

قوله : « يَصِحُّ بِالشَّوَاهِدِ » أي بالأدلة والبراهين. وهذا مما يدل علىٰ كماله وشرفه : أن قامت عليه الأدلة ، ونادت عليه الشواهد ، وأوضحته الآيات والبراهين. وما عداه فدعاوىٰ مجردة ، لا يقوم عليها دليل ، ولا تصح بشاهد ، فكل توحيد لا يصح بشاهد فليس بتوحيد ، فلا يجوز أن يكون توحيدٌ أكمل

---

(١) في أ حـ ج ق: « هما »، وفي ط: « هم ».

(٢) من منهاج السنة بتصرف واختصار ٥/ ٣٤٧-٣٥٥.

(٣) في متن المنازل ١١٠ : « الوجه الأول توحيد العامة... ».

(٤)« فيه »: ساقط من ج.

(٥) في أ حـ ج ق ط زيادة « توحيداً ».

من التوحيد الذي يصح بالشواهد ، والآيات؛ وتوحيد القرآن من أوله إلىٰ آخره كذلك.

وقوله : « هَذَا هُوَ التَّوحِيدُ الظَّاهِرُ الجَلِيُّ. الَّذِي نَفَىٰ الشِّركَ الأَعظَمَ ».

فنعم لعمر الله ، ولظهوره وجلائه أرسل الله به رسله ، وأنزل بـه كتبـه ، وأمـر به الأولين والآخرين من عباده. وأما الرمز والإشـارة والتعقيـد ، الـذي لا يكـاد يفهمه أحد من الناس إلا بجهد وكلفة : فليس مما جاءت به الرسـل ، ولا دعـوا إليه ، فظهور هذا التوحيد وانجلاؤه ووضـوحه ، وشـهادة الفطر والعقـول بـه : من أعظم الأدلة أنه أعلىٰ مراتب التوحيـد ، وذروة سـنامه ، ولـذلك قـوي عـلىٰ نفي الشرك الأعظم؛ فإن الشيء كلما عظم لا يدفعـه إلا العظـيم ، فلـو كـان شيء أعظم من هذا التوحيد لدفع الشرك الأعظـم ، ولعظمتـه وشرفـه : نـصبت عليـه القبلة وأسست عليه الملة ، ووجبت به الذمة وحقنت به الدماء[1]. وانفصلت بـه دار الكفر من دار الإسلام. وانقسم الناس به إلىٰ سعيد وشقي ، ومهتدٍ وغـويٍّ. ونادت عليه الكتب والرسل.

قوله : « وَإِن لَم يَقُومُوا بِحُسن الاستِدلاَلِ » ، يعني : هـو مـستقر[2] في قلـوب أهلـه. وإن كـان أكثـرهم لا يحـسن أن يقـوم بحـسن[3] الاسـتدلال عليـه تقريـراً

---

(١)« وحقنت به الدماء » ساقطة من ط.

(٢) في ج ط: « مستتر ».

(٣)« أن يقوم بحسن » ساقطة من ط.

وإيضاحاً، وجواباً عن المعارض، ودفعاً لشبه المعاند، ولا ريب أن أكثر الناس لا يحسنون ذلك. وهذا قدر زائد علىٰ وجود التوحيد في قلوبهم، فما كل من وجد شيئاً وعلمه وتيقنه: أحسن أن يستدل عليه، ويقرره، ويدفع الشبه القادحة فيه، فهذا لون ووجوده لون؛ ولكن لابد - مع ذلك - من نوع استدلال قام عنده، وإن لم يكن علىٰ شروط الأدلة التي ينظمها[1] أهل الكلام في القيام به[2] وغيرهم وترتيبها. فهذه ليست شرطاً في التوحيد - لا في معرفته والعلم به، ولا في القيام به عملاً وحالاً - فاستدلال كل أحد بحسبه. ولا يحصي أنواع الاستدلال ووجوهه ومراتبه إلا الله. فلكل قوم هاد، ولكل علم صحيح ويقين: دليل يوجبه، وشاهد يصح به، وقد لا يمكن صاحبه التعبير عنه عجزاً وعيّاً، وإن عبر عنه فقد لا يمكنه التعبير عنه باصطلاح أهل العلم وألفاظهم، وكثيراً ما يكون الدليل علىٰ الذي عرف به الحق أصح من كثير من أدلة المتكلمين ومقدماتها، وأبعد عن الشبه، وأقرب تحصيلاً للمقصود، وإيصالاً إلىٰ المدلول عليه.

أكثر أهل الإسلام أعظم توحيداً من أكثر المتكلمين

بل من استقرأ أحوال الناس رأىٰ أن كثيراً من أهل الإسلام - أو أكثرهم - أعظم توحيداً، وأكثر معرفة، وأرسخ إيماناً من أكثر المتكلمين، وأرباب النظر والجدال، وتجد عندهم من أنواع الأدلة والآيات [٤٢٢/ ب] التي يصح إيمانهم[3]

---

(١) في ج: «يظنها».

(٢)« في القيام به» ساقطة من ط.

(٣) في ط: «يصح بها إيمانهم».

بها ما هو أظهر وأوضح وأصح مما عند المتكلمين ، وهذه الآيات التي ندب الله عباده إلىٰ النظر فيها، والاستدلال بها علىٰ توحيده، وثبوت صفاته وأفعاله، وصدق رسله : هي آيات مشهودة بالحس، معلومة بالعقل ، مستقرة في الفطر ، لا يحتاج الناظر فيها إلىٰ أوضاع أهل الكلام والجدل ، واصطلاحهم ، وطرقهم ألبتة ، وكل من له حس سليم ، وعقل يميز به : يعرفها ويقُّر بها ، وينتقل من العلم بها إلىٰ العلم بالمدلول. وفي القرآن ما يزيد علىٰ عشرات الألوف[1] من هذه الآيات البينات ، ومن لم يحفظ القرآن إذا سمعها وفهمها وعقلها انتقل ذهنه منها إلىٰ المدلول أسرع انتقال وأقربه.

وبالجملة : فما كل من علم شيئاً أمكنه أن يستدل عليه. ولا كل من أمكنه الاستدلال[2] يحسن ترتيب الدليل وتقريره ، والجواب عن المعارض. و«الشواهد» التي ذكرها : هي الأدلة. كالاستدلال بالمصنوع علىٰ الصانع ، وبالمخلوق[3] علىٰ الخالق ، وهذه طريقة القرآن الذي لا توحيد أكمل من توحيده.

قوله : « بَعدَ أَن سَلِمُوا مِنَ الشُّبهَةِ ، وَالحَيرَةِ ، وَالرِّيبةِ » الشبهة : الشكوك التي توقع في اشتباه الحق بالباطل. فيتولد عنها الحيرة والريبة ، وهذا حق ،

---

(١) في ط: « ألوف ».

(٢) في ط زيادة: « عليه ».

(٣) في ط: « والمخلوق ».

فإن هذا التوحيد لا ينفع إن لم يسلم قلب صاحبه من ذلك ، وهذا هو القلب السليم الذي لا يفلح إلا من أتىٰ الله به ، فيسلم من الشبه المعارضة لخبره ، والإرادات المعارضة لأمره؛ بل ينقاد للخبر تصديقاً واستيقاناً ، وللطلب إذعاناً وامتثالا.

قوله : «بِصِدقِ شَهَادَةٍ صَحَّحَهَا قَبُولُ القَلْبِ» أي سلموا من الشبهة[1] والحيرة والريبة : بصدق شهادة تواطأ عليها القلب واللسان ، فصحت شهادتهم بقبول قلوبهم لها ، واعتقادهم صحَّتَها ، والجزم بها ، بخلاف شهادة المنافق التي لم يقبلها قلبه. ولم يواطئ عليها لسانه.

قوله : « وَهَذَا[2] تَوحِيدُ العَامَّةِ الَّذِي يَصِحُ بِالشَّواهِدِ » ، قد عرفت أن هذا هو التوحيد الذي دعت إليه الرسل ، ونزلت به الكتب ، واتفقت عليه الشرائع ، ثم بيّن مراده بالشواهد أنها « الرِّسَالَةُ وَالصَّنَائِعُ»[3] «والشواهد : هي[4] الأدلة الدالة[5] علىٰ التوحيد. والرسالة أرشدت إليها ، وعرّفت بها ومقصوده أن الشواهد نوعان : آيات متلوة؛ وهي الرسالة ، وآيات مرئية؛ وهي الصنائع.

---

(١) في أ ج ق: « من الشبه ».

(٢) في ط: « وهو ».

(٣) في المتن ١١٠ : « والشواهد هي الرسالة والصنائع ».

(٤)« هي »: ساقطة من أ ج ط.

(٥) « الدالة » ساقطة من ط.

قوله : « وَيجِبُ بِالسَّمعِ. وَيُوجَدُ بِتَبصِيرِ الحَقِّ. وَيَنمُو عَلىٰ مُشَاهَدَةِ الشَّواهِدِ ».

هذه ثلاث مسائل. إحداها : ما يجب به ، والثانية : ما يوجد به ، والثالثة : ما ينمو به.

الاختلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين

فأما المسألة الأولىٰ : فاختلف فيها الناس. فقالت طائفة : يجب بالعقل ، ويعاقب علىٰ تركه ، والسمع مقرر لما وجب بالعقل مؤكد له ، فجعلوا وجوبه والعقاب علىٰ تركه ثابتين بالعقل ، والسمع مبين ومقرر للوجوب وللعقاب[1]. وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم من أتباع الأئمة في مسألة التحسين [٤٢٣/أ] والتقبيح العقليين[2].

وقالت طائفة : لا يثبت بالعقل. لا هذا ولا هذا[3]. فلا[4] يجب بالعقل[5] شيء. وإنما الوجوب بالشرع ، ولذلك لا يستحق العقاب علىٰ تركه ، وهذا قول الأشعرية[6] ومن وافقهم علىٰ نفي التحسين والتقبيح ، والقولان لأصحاب

---

(١) في ج حـ ط: « والعقاب ».

(٢) انظر في قول المعتزلة شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار ٥٦٦، والمغني في العدل والتوحيد ٦/ ٣٤، ٥٩، ٦٠، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٦.

(٣) أي التحسين والتقبيح.

(٤) في أ حـ ج ق ط: « بل لا يجب ».

(٥) في أ حـ ط زيادة: « فيها ».

(٦) انظر قول الأشاعرة في الإرشاد للجويني ٢٥٨، وأصول الدين للبغدادي ١٣٢، والمحصل للرازي ٢٩٣.

أحمد والشافعي وأبي حنيفة[1].

وجوب التوحيد ثابت بالعقل والسمع

والحق : أن وجوبه ثابت بالعقل والسمع ، والقرآن علىٰ هذا يدل ، فإنه يذكر الأدلة والبراهين العقلية علىٰ التوحيد ، ويبين حسنه ، وقبح الشرك عقلا وفطرة ، ويأمر بالتوحيد وينهىٰ عن الشرك؛ ولهذا ضرب الله سبحانه الأمثال ، وبين[2] الأدلة العقلية ، وخاطب العباد بذلك خطاب من قد استقر في عقولهم وفطرهم حسن التوحيد ووجوبه ، وقبح الشرك وذمه ، والقرآن مملوء بالبراهين العقلية الدالة علىٰ ذلك. كقوله : ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر : ٢٩] ، وقوله : ﴿۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾ [النحل :٧٥، ٧٦]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟

---

(١) هو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي الكوفي مولىٰ بني تيم الله بن ثعلبة، أحد الأئمة الأربعة. قال الشافعي: الناس في الفقه عيال علىٰ أبي حنيفة. ولد سنة ٨٠ للهجرة، ورأىٰ أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة، وتوفي ـ رحمه الله ـ عام ١٥٠، وله سبعون سنة.

انظر: التاريخ الصغير للبخاري ٢/ ٤٣، والجرح والتعديل ٨/ ٤٤٩، وتاريخ بغداد ١٣/ ٣٢٣.

(٢) في أ ح ج ق ط: «وهي الأدلة».

ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ مَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج :٧٣ ، ٧٤] إلىٰ أضعاف أضعاف(١) ذلك من براهين التوحيد العقلية التي أرشد إليها القرآن ونبَّه عليها.

ولكن ههنا أمر آخر ، وهو أن العقاب علىٰ ترك هذا الواجب يتأخر إلىٰ حين ورود الشرع؛ كما دل عليه قوله تعالىٰ : ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء :١٥] ، وقوله : ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الملك :٨ ، ٩] ، وقوله :﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ﴾ [القصص : ٥٩] وقوله : ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ﴾ [الأنعام :١٣١] ، وقوله : ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود :١١٧](٢) ، فهذا يدل علىٰ أنهم ظالمون قبل إرسال الرسل. وأنه لا يهلكهم بهذا الظلم قبل إقامة الحجة(٣). فالآية رد علىٰ الطائفتين معاً ، من يقول : إنه لا يثبت الظلم والقبح إلا بالسمع ، ومن يقول : إنهم يعذبون(٤) علىٰ ظلمهم بدون السمع. فالقرآن يبطل قول هؤلاء

---

(١) « أضعاف » ساقطة من أ حـ ط.

(٢) « آية هود» ساقطة من ط.

(٣) في ط زيادة: « عليهم ».

(٤) في أ حـ ج ط: « معذبون ».

وهؤلاء[1]. كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [القصص: ٤٧]، فأخبر: أن ما قدمت أيديهم قبل إرسال الرسول[2] سبب لإصابتهم[3]، ولكن لم يفعل سبحانه ذلك قبل إرسال الرسول الذي يقيم به حجته عليهم، كما قال تعالىٰ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ [٤٢٣/ب] وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾ أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾ أَوْ تَقُولُواْ لَوْ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْكِتَٰبُ لَكُنَّآ أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأنعام: ١٥٥-١٥٧] وقوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴿٥٦﴾ أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ ٱللَّهَ هَدَىٰنِي لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿بَلَىٰ قَدْ جَآءَتْكَ ءَايَٰتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَٱسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦-٥٩]، وهذا في القرآن كثير. يخبر أن الحجة إنما قامت عليهم بكتابه ورسوله، كما ينبههم[4] بما في عقولهم وفطرهم: من حسن التوحيد والشكر، وقبح الشرك والكفر.

---

(١) في ط زيادة: «قول».

(٢) في أ حـ ط: «الرسل».

(٣) في أ حـ ج ق ط زيادة: «بالمصيبة».

(٤) أ حـ ج ط: «نبههم».

وقد ذكرنا هذه المسألة مستوفاة من كتاب مفتاح دار السعادة[١] وذكرنا نحواً من ستين وجهاً[٢]. يبطل[٣] قول من نفىٰ القبح العقلي[٤]، وزعم أنه ليس في الأفعال ما يقتضي حسنها وقبحها. وأنه يجوز أن يأمر الله بعين ما نهىٰ عنه، وينهىٰ عن عين ما أمر به، وأن ذلك جائز عليه، وإنما فرّق[٥] بين المأمور والمنهي بمجرد الأمر والنهي، لا لحسن[٦] هذا وقبح هذا. وأنه لو نهىٰ عن التوحيد والإيمان والشكر لكان قبيحاً، ولو أمر بالشرك والكفر والظلم والفواحش لكانت حسنة[٧]. وبينا أن هذا القول مخالف للعقول والفطر، والقرآن والسنة.

(١) وهو مطبوع في جزأين بمجلد واحد، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، وطبع أخيراً بتعليق وتخريج علي بن حسن عبدالحميد بمراجعة الشيخ د. بكر أبو زيد في ثلاث مجلدات، نشر دار ابن عفان في مدينة الخبر، الطبعة الأولىٰ عام ١٤١٦هـ.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/ ٤٥٠، إلىٰ الجزء الثالث ص٢٣ وذكر أربعاً وستين وجهاً.

(٣) في أ حـ ج ق ط: «تبطل».

(٤) انظر للاستزادة حول مسألة التحسين والتقبيح العقليين وتقرير مذهب أهل السنة ووجوه مفارقته لكلا المذهبين: مجموع الفتاوىٰ ٨/ ٣٠٠، ٤٣٢، ٤٣٤، ٦٧٥-٦٨٦، ومنهاج السنة ٢/ ٢٩٤، ودرء التعارض ٥/ ٢٨٦، ٦/ ١٠٠، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، د.عبدالرحمن المحمود ٣/ ١٣١٩، والتعليل في أفعال الله، د. محمد المدخلي ص٧٧-١٠٥.

(٥) في ط: «الفرق».

(٦) في أ حـ ج ط: «لا بحسن».

(٧) في أ حـ ط: «لكان حسناً».

والمقصود: الكلام علىٰ قول الشيخ «وَيَجِبُ بِالسَّمعِ» وأن الصواب وجوبه بالسمع والعقل. وإن اختلفت جهة الإيجاب، فالعقل يوجبه: بمعنىٰ اقتضائه لفعله، وذمه علىٰ تركه، وتقبيحه لضده. والسمع يوجبه بهذا المعنىٰ، ويزيد[1]: إثبات العقاب علىٰ تركه، والإخبار عن مقت الرب تعالىٰ لتاركه، وبغضه له، وهذا أيضاً[2] قد يعلم بالعقل، فإنه إذا تقرر قبح الشيء وفحشه بالعقل، وعلم ثبوت كمال الرب جل جلاله بالعقل أيضاً: اقتضىٰ ثبوت هذين الأمرين: علم العقل بمقت الرب تعالىٰ لمرتكبه، وأما تفاصيل العقاب، وما يوجبه مقت الرب منه: فإنما يعلم بالسمع.

واعلم أنه إن لم يكن حسن التوحيد وقبح الشرك معلوماً بالعقل، مستقراً في الفطر، فلا وثوق بشيء من قضايا العقل. فإن هذه القضية من أجلّ القضايا البديهيات[3]، وأوضح ما رُكب في العقول والفطر. ولهذا يقول سبحانه عقيب تقرير ذلك «أفلا تعقلون؟ أفلا تذكرون»[4] وينفي العقل عن أهل الشرك،

---

(١) في ج: «ونريد».

(٢) «أيضاً» ساقطة من أ ح ط.

(٣) كذا في الأصل وجميع النسخ والأصح لغة «بدهيّات».

(٤) ﴿أفلا تعقلون﴾ في عدة مواضع في القرآن في البقرة:٤٤، وآل عمران: ٦٥، والأنعام: ٣٢، والأعراف: ١٦٩، ويوسف: ١٠٩، والأنبياء: ١٠،٦٧، والمؤمنون: ٨٠، والقصص: ٦٠، والصافات: ١٣٨.

وقوله تعالىٰ: ﴿أفلا تذكرون﴾ في يونس: ٣، وهود: ٢٤،٣٠، والنحل: ١٧، والمؤمنون: ٨٥، والصافات ١٥٥، والجاثية ٢٣.

ويخبر عنهم بأنهم يعترفون في النار : أنهم لم يكونوا يسمعون ولا يعقلون. وأنهم خرجوا عن موجَب السمع والعقل ، وأخبر : أنهم ﴿صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة :١٧١] وأخبر عنهم أن سمعهم وأبصارهم وأفئدتهم لم تغن عنهم شيئاً ، وهذا إنما يكون في حق من خرج عن موجَب العقل الصريح والفطرة الصحيحة ، ولو لم يكن في صريح العقل ما يدل علىٰ ذلك لم يكن في قوله تعالىٰ «انظروا» و «اعتبروا» و «سيروا في الأرض ، فانظروا »[١] فائدة.

فإنهم يقولون : عقولنا لا تدل علىٰ ذلك. وإنما هو مجرد إخبارك. فما هذا النظر والتفكر والاعتبار والسير في الأرض ؟ وما هذه الأمثال المضروبة ، والأقيسة العقلية والشواهد العيانية ؟ أفليس في بعض [٤٢٤/ أ] ذلك أظهر دليل علىٰ أن[٢] حسن التوحيد والشكر ، وقبحَ الشرك والكفر مستقرٌّ في العقول والفطر ، معلومٌ لمن[٣] له قلب حي ، وعقل سليم ، وفطرة صحيحة ؟ قال

---

(١) قوله تعالىٰ: ﴿ ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ [الأنعام: ١١].

﴿ وانظروا ﴾ أيضاً في الأعراف: ٨٦، ويونس: ١٠١.

وقوله تعالىٰ: ﴿ فانظروا ﴾ في سورة آل عمران: ١٣٧، والنحل: ٣٦، والنمل: ٦٩، والعنكبوت: ٢٠، والروم: ٤٢. ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ في موضع واحد [الحشر:٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿ سيروا في الأرض... ﴾ في الأنعام: ١١، والنحل:٣٦، والنمل:٦٩، والعنكبوت: ٢٠، والروم: ٤٢.

(٢)« أن » ساقطة من حـ ط.

(٣) في ج ط زيادة: « كان ».

تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الزمر :٢٧] ، وقال تعالىٰ : ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت :٤٣] وقال تعالىٰ : ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق :٣٧] ، وقال تعالىٰ : ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج :٤٦] ، وقال تعالىٰ : ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة :٢١٩] ، وقال تعالىٰ : ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس : ١٠١] ، وقال تعالىٰ : ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم : ٢٥].

ومن[1] بعض أدلته[2] العقلية : ما أبقاه الله تعالىٰ في الأرض[3] من آثار عقوبات أهل الشرك وآثار ديارهم ، وما حل بهم ، وما أبقاه من نصر أهل التوحيد وإعزازهم ، وجعل العاقبة لهم. قال تعالىٰ : ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ ۖ﴾ [العنكبوت :٣٨] ، وقال في ثمود : ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥٢﴾

(١) في ج: «وفي».

(٢) في أ ح ج ق ط: «الأدلة».

(٣)« في الأرض» ساقطة من أ ح ط.

﴿وَأَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ﴾ [النمل :٥٢، ٥٣]، وقال في قوم لوط: ﴿إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰٓ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ۝٣٤ وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةًۢ بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[العنكبوت: ٣٤، ٣٥]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ۝٧٥ وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ ۝٧٦ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٧٧ وَإِن كَانَ أَصْحَٰبُ ٱلْأَيْكَةِ لَظَٰلِمِينَ ۝٧٨ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر :٧٥-٧٩]، وقال تعالىٰ في قرىٰ[1] قوم لوط: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ۝١٣٧ وَبِٱلَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الصافات :١٣٧، ١٣٨]، وهو سبحانه في سورة الشعراء يذكر ما أوقع بالمشركين من أنواع العقوبات، ويذكر نجاته[2] لأهل التوحيد. ثم يقول: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ ۝٨ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الشعراء: في ستة عشر موضعاً أولها آية :٨، آخرها: ١٩١] فيذكر شرك هؤلاء الذي[3] استحقوا به الهلاك، وتوحيد هؤلاء الذي[3] استحقوا به النجاة. ثم يخبر أن في ذلك آية وبرهاناً للمؤمنين، ثم يذكر مصدر ذلك كله، وأنه عن أسمائه وصفاته. فصدر[4] هذا الإهلاك عن عزته، وذلك الإنجاء عن رحمته، ثم قرر[5] في آخر السورة نبوة

---

(١) «قرىٰ» ساقطة من أ حـ ق ط.

(٢) في ط: إنجاءه.

(٣) في ق ط: «الذين».

(٤) في ج: «فمصدر» وفي ط: «فصدور».

(٥) في ط: «يقرر».

رسوله بالأدلة العقلية أحسن تقرير ، وأجاب[1] عن شبه المكذبين له أحسن جواب ، وكذلك تقريره للمعاد بالأدلة العقلية والحسية ، وضرب[2] الأمثال والأقيسة ، فدلالة القرآن سمعية عقلية.

فصل : المسألة الثانية

تبصير الحق لا تتخلف عنه الهداية

قوله : «وَيُوجَدُ بِتَبصِيرِ الحَقِّ» وجوب الشيء شرعاً لا يستلزم وجوده حساً. فلذلك ذكر ما يوجد به بعد ذكر ما يجب به ، وهو تبصير الحق تعالىٰ ، ومراده: التبصير التام الذي لا تتخلف[3] عنه الهداية ، وإلا فقد يبصر العبد الحق ولا توجد[4] منه الهداية[5]. كما قال تعالىٰ : ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت :١٧] فهو - سبحانه - بصّرهم ، فآثروا الضلال علىٰ الهدىٰ. وقال تعالىٰ : ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَكَانُوا۟ مُسْتَبْصِرِينَ﴾ [العنكبوت :٣٨] ، وقال تعالىٰ : ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ [٤٢٤/ ب] قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة :١١٥] ،

---

(١) في ط: « ويجيب ».

(٢) في ط: « فضرب ».

(٣) في ط: « تختلف ».

(٤) في ج: « يوجب».

(٥) المقصود أن التبصير الذي ذكره الهروي هو هداية التوفيق والإلهام، وهناك تبصير آخر وهو المسمىٰ هداية الدلالة والبيان والإرشاد فالأولىٰ دليلها مثل قوله تعالىٰ: ﴿إنك لا تهدي من أحببت... ﴾ الآية. والثانية قوله تعالىٰ: ﴿ وإنك لتهدي إلىٰ صراط مستقيم﴾.

وقال تعالىٰ عن قوم فرعون: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، فهذا التبصير لم يوجب وجود الهداية؛ لأنه سبحانه لم يرد وجودها وإن(١) أراد وجود مجرد البصيرة، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

وأما التبصير التام: فإنه يستلزم وجود الهداية. وهو الذي أمرنا أن نسأله إياه في كل صلاة. وقال فيه أهل الجنة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥]، فعمَّ بدعوة(٢) البيان والدلالة. وخصَّ بهداية(٣) التوفيق والإلهام. فلو قال الشيخ «وَيُوجَدُ بِتَوفِيقِ الله بَعدَ تَبصِيرِهِ» لكان أحسن. وهو مراده. والله أعلم.

فصل: المسألة الثالثة

التوحيد ينمو على مشاهدة الشواهد

قوله: «وَيَنمُو عَلَىٰ مُشَاهَدَةِ الشَّوَاهِدِ»، هذا أيضاً يحتاج إلىٰ أمر آخر، وهو الإجابة لداعي الحق. فلا يكفي مجرد مشاهدة الشواهد في نموه ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]، يمر عليها العبد ولا ينمو بها إيمانه وتوحيده(٤)، فإذا أجاب

---

(١) في أ حـ ط: «وإنما».

(٢) في أ حـ ط: «بدعوته».

(٣) في أ حـ ط: «بهدايته».

(٤) «إيمانه وتوحيده» ساقطة من ط، وفيها: «ولا ينمو بها ولا يزيد: بل ينقص...».

الداعي وتبصّر في الشواهد نما توحيده، وقوي إيمانه. قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ [محمد :١٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾ [مريم :٧٦]، وقال تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا﴾ [التوبة : ١٢٤].

وقد تضمن كلام الشيخ ما دلت عليه النصوص، واتفق عليه الصحابة والتابعون: أن الإيمان والتوحيد ينمو ويتزايد[1]. وهذا من أعظم أصول أهل السنة الذي فارقوا به الجهمية والمرجئة.

فصل

التوحيد الثاني: توحيد الخاصة

قال: « وَأَمَّا التَّوحِيدُ الثَّانِي، الَّذِي يَثْبُتُ بِالحَقَائِقِ: فَهُوَ تَوحِيدُ الخَاصَّةِ. وَهُوَ إِسقَاطُ الأَسبَابِ الظَّاهِرَةِ، وَالصُّعُودُ عَن مُنَازَعَاتِ العُقُولِ، وَعَنِ التَّعَلُّقِ بِالشَّوَاهِدِ. وَهُوَ أَن لاَ يَشهَدَ فِي التَّوحِيدِ دَلِيلاً. وَلاَ فِي التَّوَكُّلِ سَبَباً. وَلاَ لِلنَّجَاةِ[2] وَسِيلَةً. فَيَكُونُ مُشَاهِداً سَبْقَ الحَقِّ بِحُكمِهِ وَعِلمِهِ، وَوَضعَهُ الأَشيَاءَ مَوَاضِعَهَا، وَتَعلِيقَهُ إِيَّاهَا بِأَحَايِينِهَا، وَإِخفَاءَهُ إِيَّاهَا فِي رُسُومِهَا، وَتحَقُّقَ مَعرِفَةِ العِلَلِ. وَيَسلُكُ سَبِيلَ إِسقَاطِ الحَدَثِ. هَذَا تَوحِيدُ الخَاصَّةِ. الَّذِي يَصِحُّ بِعِلمِ الفَنَاءِ. وَيَصْفُو فِي عِلمِ الجَمعِ. وَيَجذِبُ إِلَىٰ تَوحِيدِ أَربَابِ الجَمعِ ».

---

(١) في ط: « ينموان ويزان ».

(٢) في أ حـ ط: « ولا في النجاة ».

قوله : « يَثبُتُ بِالحَقَائِقِ » وقال في التوحيد الأول «يصح بالشواهد» فإن الثبوت أبلغ من الصحة ، و «الحقائق» أبلغ من «الشواهد» ويريد بالحقائق : المكاشفة والمشاهدة ، والمعاينة ، والاتصال والانفصال ، والحياة ، والقبض والبسط ، وما ذكره في[1] قسم الحقائق من كتابه[2].

فالأدلة[3] والشواهد تصحح[4] التوحيد العام[5]. والحقائق تثبت التوحيد الخاص.

قوله : «وَهُوَ إِسقَاطُ الأسبَابِ الظَّاهِرَةِ » يحتمل أن يريد بها : الأسباب المشاهدة التي تظهر لنا ، وإسقاطها : هو أن لا يرىٰ لها تأثيراً ألبتة ولا يتعلق بها وإن باشرها بحكم الارتباط العادي ، فمباشرتها لا تنافي إسقاطها.

ويحتمل أن يريد بالأسباب الظاهرة : الحركات والأعمال. وإسقاطها : عزلها عن اقتضائها السعادة والنجاة [٤٢٥/ أ] ، لا إهمالها وتعطيلها. فإن ذلك كفر ، وانسلاخ من الإسلام بالكلية ، ولكن يقوم بها وقد عزلها عن ولاية النجاح والنجاة ، كما قال ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ : «اعملوا. واعلموا أن أحداً

---

(١) في أ حـ ط: « من ».

(٢) وهي عشر درجات هذه الثمان والسكر والصحو.

(٣) في أ حـ ط: « وبالأدلة ».

(٤) في أ حـ ط: « يصح ».

(٥) وحقيقةً هو توحيد الأنبياء والمرسلين كما تقدم ويستعير له ابنُ القيم مصطلحَ القومِ فيسميه: « توحيد خاصة الخاصة».

منكم لن ينجيه عمله»[1].

واحترز بالأسباب الظاهرة من الأسباب الباطنة، كالإيمان، والتصديق، ومحبة الله ورسوله، فإن النجاة والسعادة معلقة بها؛ بل التوحيد نفسه من الأسباب؛ بل أعظم الأسباب الباطنة، فلا يجوز إسقاطه.

وعلىٰ التقديرين: فهو غير مخلّص. فإنه إن[2] أريد بالإسقاط: التعطيل والإهمال: فمن أبطل الباطل، وإن أريد: العزل عن ولاية الاقتضاء، وإسناد الحكم إلىٰ مشيئة الرب وحده: فلا فرق بين الأسباب الظاهرة والباطنة، وإن أريد: الأسباب التي لم يؤمر بها العبد. فليس إسقاطها من التوحيد في شيء، ولا القيام بها مبطلا له ولا منقصاً.

إسقاط الأسباب ليس من التوحيد

وبالجملة: فليس إسقاط الأسباب من التوحيد؛ بل القيام بها واعتبارها وإنزالها في منازلها التي أنزلها الله فيها: هو محض التوحيد والعبودية، والقول بإسقاط الأسباب: هو توحيد القدرية الجبرية، أتباع جهم[3] بن

---

(١) البخاري في المرضىٰ ١٠/ ١٢٧ (٥٦٧٣) من حديث أبي هريرة، وفي الرقاق ١١/ ٢٩٤ (٦٤٦٤)، و(٦٤٦٧) من حديث عائشة، ومسلم في المنافقين ٤/ ٢١٦٩ ـ ٢١٧١ (٢٨١٦ ـ ٢٨١٨)، وأحمد ٢/ ٢٣٥، ٢٥٦.

(٢) في أ ح ط: «فإذا أريد».

(٣) الجهم بن صفوان: أبو محرز الراسبي مولاهم السمرقندي الكاتب المتكلم، رأس الجهمية، وإليه تنسب كان ينكر الصفات ويقول بخلق القرآن وبالجبر، قتله مسلم بن أحوز أمير خراسان

صفوان في الجبر ، فإنه كان غاليا في الجبر[1] ، وعندهم أن الله لم يخلق شيئاً بسبب، ولا جعل في الأسباب قوىٰ وطبائع تؤثر؛ فليس في النار قوة الإحراق، ولا في السم قوة الإهلاك ، ولا في الماء والخبز قوة الري والتغذية[2] به ، ولا في العين قوة الإبصار ، ولا في الأذن والأنف قوة السمع والشم؛ بل الله سبحانه يُحدث هذه الآثار عند ملاقاة هذه الأجسام ، لا بها. فليس الشبع بالأكل ، ولا الري بالشرب ، ولا العلم بالاستدلال ، ولا الانكسار بالكسر ، ولا الإزهاق بالذبح ، ولا الطاعات والتوحيد سبباً لدخول الجنة والنجاة من النار ، ولا الشرك والكفر والمعاصي سبباً لدخول النار؛ بل يُدخل هؤلاء الجنة بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة أصلا. [وهؤلاء النار بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة أصلاً][3].

ولهذا قال صاحب المنازل : « **وَهُوَ أَن لاَ يَشهَدَ فِي التَّوحِيدِ دَلِيلاً ، وَلاَ فِي التَّوَكُّلِ سَبَباً ، وَلاَ فِي النَّجَاةِ وَسِيلَةً** »؛ بل عندهم صدور الكائنات والأوامر والنواهي عن محض المشيئة الواحدة التي رجّحت مِثلا علىٰ مِثل بغير مرجح. فعنها يصدر كلُّ حادث، ويصدر مع الحادث حادثٌ آخر مقترناً به اقتراناً

سنة ١٢٨ . انظر: السير ٦/ ٢٦، وميزان الاعتدال ١/ ٤٢٦.

(١) في حـ ط: « فيه ».

(٢) أ حـ ط: « والتغذي به ».

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من أ حـ.

عادياً، لا أن أحدهما سبب للآخر[1]، ولا مرتبط به، فأحدهما مجرد علامةٍ وأمارة علىٰ وجود الآخر؛ فإذا وجد أحد المقترنين وجد الآخر معه، بطريق الاقتران العادي فقط، لا بطريق التسبيب[2] والاقتضاء. وهذا عندهم هو نهاية التوحيد وغاية المعرفة.

وطَرْد[3] هذا المذهب: مفسد للدنيا والدين؛ بل لسائر أديان الرسل، ولهذا لما طرده قوم أسقطوا الأسباب الدنيوية وعطلوها، وجعلوا وجودها كعدمها، ولم يمكنهم ذلك، فإنهم لابد أن يأكلوا ويشربوا، ويباشروا من الأسباب ما يدفع عنهم الحر والبرد والألم.

فإذا قيل لهم: هلا أسقطتم [٤٢٥/ب] ذلك؟ قالوا: لأجل الاقتران العادي.

فقيل لهم[4]: فهلا قمتم بما أسقطتموه من الأسباب لأجل الاقتران العادي أيضاً. فهذا المذهب قد فطر الله سبحانه الحيوان - ناطقه وأعجمه - علىٰ خلافه.

وقوم طردوه. فتركوا له الأسباب الأخروية وقالوا: سَبْق العلم والحكم بالسعادة والشقاوة لا يتغير ألبتة؛ فسواء علينا الفعل والترك، فإن سبَق العلم

---

(١) في أ حـ ج ط: «سبب الآخر».

(٢) في أ حـ ط: «التسبب».

(٣) أي جعل إسقاط الأسباب مطرداً ومستمراً في سائر الأشياء.

(٤) في أ حـ ط: «فإن قيل لهم هلا».

والحكم بالشقاوة فنحن أشقياء ، عملنا أو لم نعمل ، وإن سبقا[1] بالسعادة فنحن سعداء. عملنا أو لم نعمل.

ومنهم من يترك الدعاء جملة ، بناء علىٰ هذا الأصل ، ويقول : المدعو به إن سبق العلم والحكم بحصوله حصل ، دعونا أو لم ندع ، وإن سبقا[2] بعدم حصوله لم يحصل وإن دعونا.

قال شيخنا : [وهذا الأصل الفاسد مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف وأئمة الدين ، ومخالف لصريح المعقول وللحس والمشاهدة ، وقد سئل النبي ﷺ عن إسقاط الأسباب نظراً إلىٰ القدر؟ فرد ذلك. وألزم القيام بالأسباب كما في الصحيح عنه ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ أنه قال :«**ما منكم من أحد إلا وقد علم مقعده من الجنة ، ومقعده من النار. قالوا : يا رسول الله ، أفلا ندع العمل ونتكل علىٰ الكتاب ؟ فقال : لا. اعملوا. فكل ميسر لما خلق له**»[3]. وفي الصحيح أيضاً أنه قيل له : « **يا رسول الله ، أرأيت ما يكدح الناس فيه اليوم ويعملون : أمرٌ قُضيَ عليهم ومضىٰ أو فيما يستقبلون مما أتاهم فيه الحجة ؟ فقال : بل شيء قُضيَ عليهم ومضىٰ فيهم. قالوا : يا رسول الله ، أفلا ندع العمل**

---

(١) في أ حـ ط: « وإن سبق ».

(٢) في أ حـ ط: « وإن سبق ».

(٣) أخرجه البخاري في القدر ١١/ ٤٩٤ (٦٦٠٥)، ومسلم في القدر ٤/ ٢٠٣٩ (٢٦٤٧)، وأحمد ١/ ٨٢، ٢٢٩، ١٣٣، من حديث علي ـ رضي الله عنه ـ.

ونتكل علىٰ كتابنا ؟ قال : لا. اعملوا فكل ميسر لما خلق له »[1] ، وفي السنن عنه - صلىٰ الله عليه وسلم - أنه قيل له : « أرأيت أدويةً نتداوىٰ بها ، ورقىٰ نسترقي بها ، وتقاة نتقي بها ، هل ترد من قدر الله شيئاً ؟ فقال : هي من قدر الله»[2] ، وكذلك قول عمر لأبي عبيدة[3] - رضي الله عنهما - وقد قال له : « أتفر من قدر الله ؟ - يعني من الطاعون - فقال : أفر من قدر الله إلىٰ قدر الله »[4].

---

(١) أخرجه مسلم في القدر من حديث عمران بن الحصين - رضي الله عنه - ٤/ ٢٠٤١ (٢٦٥٠)، وأحمد ٤/ ٤٣١، ٤٣٨.

وآخره: « أو فيما يُستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال: » لا بل شيء قضي عليهم ومضىٰ فيهم وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل: ﴿ ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها ﴾ [الشمس: ٧، ٨]، وليس فيه: « قالوا يا رسول الله أفلا ندع العمل... الخ ». وإنما هو في حديث علي السابق.

(٢) أخرجه الترمذي في الطب من حديث أبي خزامة عن أبيه ٤/ ٣٩٩ (٢٠٦٥) وقال حديث حسن صحيح. وابن ماجه في الطب ٢/ ١١٣٧ (٣٤٣٧)، وضعفه الألباني في ضعيف الترمذي ص٢٣٢، ٢٤٤.

(٣) هو عامر بن عبدالله بن الجراح القرشي الفهري المكي أحد السابقين إلىٰ الإسلام، سماه النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - أمين هذه الأمة وأحد العشرة المبشرين بالجنة، توفي - رضي الله عنه - سنة ١٨هـ. وعمره ثمان وخمسون سنة.

انظر: التاريخ الكبير ٦/ ٤٤٤، والكامل في التاريخ ٢/ ٣٢٥، شذرات الذهب ٩/ ٢٩.

(٤) أخرجه البخاري عن ابن عباس في الطب ١٠/ ١٧٩ (٥٧٢٩)، ومسلم في السلام ٤/ ١٧٤٠ (٢٢١٩)، وأخرج أحمد قول النبي - صلىٰ الله عليه وسلم -: « إذا سمعتم به... الحديث ». من حديث أسامة بن زيد ١/ ١٩٤.

وقد قال الله تعالىٰ في السحاب: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف:٥٧]، وقال تعالىٰ: ﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة:١٦٤]، وقال تعالىٰ: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة:١٦]، وقال تعالىٰ: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، و﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٣٩]، ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران:١٨٢ والأنفال: ٥١]، والقرآن مملوء من ترتيب الأحكام الكونية والشرعية والثواب والعقاب علىٰ الأسباب بطرق متنوعة، فيأتي بباء السببية تارة، وباللام تارة، وبأن تارة، وبكي تارة، وبذكر[1] الوصف المقتضي تارة، وبذكر صريح التعليل تارة، [كقوله: ذلك بأنهم فعلوا كذا، وقالوا كذا][2]، ويذكر الجزاء تارة. كقوله: ﴿وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: ٢٩، الحشر: ١٧] وقوله: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾ [سبأ: ١٧]. ويذكر المقتضىٰ للحكم والمانع منه، كقوله: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الإسراء:٥٩].

وعند منكري الأسباب والحكم: لم يمنعه إلا محض مشيئته ليس إلا، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ﴾ [يونس: ٩]، وقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ

---

(١) في ج ط: «ويذكر».

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

رَبِّهِمْ ﴾ [إبراهيم :١] وقال : ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ ﴾ [الحاقة :٢٤] وقال : [٤٢٦/ أ] ﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾ [الطلاق :٢، ٣] ، وقال : ﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا ﴾ [الطلاق :٥] ﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴾ [الطلاق : ٤] وقال: ﴿ إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾ [الأنفال :٢٩] ، وقال : ﴿ وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا ﴾ [آل عمران: ١٢٠] ، وقال تعالىٰ : ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۝ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ﴾ [النساء : ١٦٠، ١٦١] وبالجملة : فالقرآن - من أوله إلىٰ آخره - يُبطل هذا المذهب ويرده ، كما تبطله العقول والفطر والحس.

وقد قال بعض أهل العلم : الالتفات إلىٰ الأسباب شرك في التوحيد ، ومحو الأسباب -أن تكون أسبابا- تغيير(١) في وجه العقل. والإعراض عن الأسباب بالكلية : قدح في الشرع. والتوكل معنىٰ يلتئم من معنىٰ التوحيد والعقل والشرع](٢).

وهذا الكلام يحتاج إلىٰ شرح وتقييد. فالالتفات إلىٰ الأسباب ضربان.

---

(١) في ج: « قدح في العقل ».

(٢) هنا نهاية نقله عن شيخ الإسلام - رحمه الله - بشيء من التصرف والاختصار.

انظر: منهاج السنة النبوية ٥/ ٣٦٢-٣٦٦، ونسب هذه المقولة إلىٰ الغزالي وابن الجوزي.

الالتفات إلى الأسباب أحدهما شرك والآخر عبودية

أحدهما : شرك ، والآخر : عبودية وتوحيد ، فالشرك : أن يعتمد عليها ويطمئن إليها ، ويعتقد أنها محصلة للمقصود بذاتها ، فهو معرض عن المسبِّب لها. ويجعل نظره والتفاته مقصوراً عليها ، وأما إن التفت إليها التفات امتثال ، وقيام بها ، وأداء لحق العبودية فيها ، وأنزلها[1] منازلها : فهذا الالتفات عبودية وتوحيد ، إذا لم[2] تشغله عن الالتفات إلىٰ المسبِّب؛ وأما محوها أن تكون أسباباً : فقدح في العقل والحس والفطرة ، فإن أعرض عنها بالكلية : كان ذلك قدحا في الشرع ، وإبطالا له؛ وحقيقة التوكل : القيام بالأسباب ، والاعتماد بالقلب علىٰ المسبِّب ، واعتقاد أنها بيده. فإن شاء منعها اقتضاءها ، وإن شاء جعلها مقتضية لضد أحكامها ، وإن شاء أقام لها موانع وصوارف تعارض اقتضاءها وتدفعه.

فالموحد المتوكل : لا يلتفت إلىٰ الأسباب ، بمعنىٰ أنه لا يطمئن إليها ، ولا يرجوها ولا يخافها ، ولا[3] يركن إليها؛ ويلتفت[4] إليها - بمعنىٰ[5] أنه لا يسقطها ولا يهملها ويلغيها - بل يكون قائماً بها ، ملتفتا إليها ، ناظراً إلىٰ مسبِّبها

---

(١) في ج حـ ط: « وإنزالها ».

(٢) في أ حـ ج ق ط: « إذ لم يشغله ».

(٣) في ط: « فلا ».

(٤) في ط: « ولا يلتفت ».

(٥) في ج: « يعني أنه ».

سبحانه ومُجْريها. فلا يصح التوكل - شرعاً وعقلاً - إلا عليه سبحانه وحده، فإنه ليس في الوجود سبب تام موجب إلا مشيئته وحده. فهو الذي سبّب الأسباب، وجعل فيها القوىٰ والاقتضاء لآثارها، ولم يجعل منها سبباً يقتضي وحده أثره؛ بل لابد معه من سبب آخر يشاركه، وجعل لها أسبابا تضادها وتمانعها، بخلاف مشيئته سبحانه، فإنها لا تحتاج إلىٰ أمر آخر، ولا في الأسباب الحادثة ما يبطلها ويضادها، وإن كان الله سبحانه قد يبطل حكم مشيئته بمشيئته، فيشاء الأمر ثم يشاء ما يضاده ويمنع حصوله، والجميع بمشيئته واختياره، فلا يصح التوكل إلا عليه، ولا الالتجاء إلا إليه، ولا الخوف إلا منه، ولا الرجاء إلا له، ولا الطمع إلا في رحمته، كما قال أعرف الخلق به - صلىٰ الله عليه وسلم -: **«أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك»**[1]، وقال **« لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك »**[2].

فإذا جمعت بين هذا التوحيد وبين إثبات الأسباب: استقام قلبك علىٰ السير إلىٰ الله، ووضح لك الطريق الأعظم الذي [٤٢٦/ ب] مضىٰ عليه جميع

---

(١) رواه مسلم وأصحاب السنن، وتقدم في منزلة المشاهدة ص٣٣٧٧.

(٢) جزء من حديث البراء بن عازب - رضي الله عنه - عن النبي - صلىٰ الله عليه وسلم - أنه قال: **«إذا أويت إلىٰ مضجعك فتوضأ وضوءك ثم اضطجع علىٰ شقك الأيمن وقل: اللهم أسلمت نفسي إليك.. لا ملجأ ولا منجىٰ منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت »**.

أخرجه البخاري في الوضوء ١/ ٣٥٧ (٢٤٧)، ومسلم في الذكر ٤/ ٢٠٨١ (٢٧١٠)، وأحمد ٤/ ٢٨٥، ٣٠٠.

رسل الله وأنبيائه وأتباعهم ، وهو الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعم الله عليهم. وبالله التوفيق.

وما سبق به علمه[1] وحكمه حق ، وهو لا ينافي إثبات الأسباب ، ولا يقتضي إسقاطها ، فإنه سبحانه قد علم وحكم : أن كذا وكذا يحدث بسبب كذا وكذا ، فسبَق العلم والحكم بحصوله عن سببه ، فإسقاط السبب[2] خلاف موجَب علمه وحكمه. فمن نظر إلىٰ الحدوث بغير الأسباب : لم يكن نظره وشهوده مطابقاً للحق؛ بل كان شهوده غيبةً[3] ، ونظره عمىٰ. فإذا كان علمه وحكمه ، قد سبقا بحدوث الأشياء بأسبابها ، فكيف يشهد العبد الأمور بخلاف ما هي عليه في علمه وحكمه وخلقه وأمره؟

العلل التي تنفى في الأسباب نوعان

والعلل التي تُنفىٰ[4] وتتقىٰ في الأسباب نوعان. أحدهما : الاعتماد عليها ، والتوكل عليها ، والثقة بها ، ورجاؤها وخوفها. فهذا شرك يرق ويغلظ ، وبين ذلك.

الثاني : ترك ما أمر الله به من الأسباب. وهذا أيضاً قد يكون كفراً وظلماً. وبين ذلك؛ بل علىٰ العبد أن يفعل ما أمره به من الأسباب[5] ، ويتوكل عليه

---

(١) في ط: « علم الله وحكمه ».

(٢) في أ ط: « الأسباب ».

(٣) في ج: « وغيبته ».

(٤)« تنفىٰ » ساقطة من أ حـ ط.

(٥) في أ حـ ج ط: « من الأمر ».

توكل من يعتقد أن الأمر كله بمشيئة الله ، سبق به علمه وحكمه ، وأن السبب لا يضر ولا ينفع ، ولا يعطي ولا يمنع ، ولا يقضي ولا يحكم ، ولا يحصل للعبد ما لم تسبق به المشيئة الإلهية ، ولا يصرف عنه ما سبق به الحكم والعلم ، فيأتي بالأسباب إتيان من لا يرىٰ النجاة والفلاح والوصول إلا بها ، ويتوكل علىٰ الله توكل من يرىٰ أنها لا تنجيه ، ولا تُحصِّل له فلاحاً ، ولا توصله إلىٰ المقصود ، فيجرد عزمه للقيام بها حرصاً واجتهاداً ، ويفرّغ قلبه من الاعتماد عليها ، والركون إليها ، تجريداً للتوكل ، واعتماداً علىٰ الله وحده ، وقد جمع النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ بين هذين الأصلين في الحديث الصحيح. حيث يقول «احرص علىٰ ما ينفعك ، واستعن بالله. ولا تعجز»[1] فأمره بالحرص علىٰ الأسباب ، والاستعانة بالمسبِّب ، ونهاه عن العجز. وهو نوعان : تقصيره في الأسباب ، وعدم الحرص عليها ، وتقصيره في الاستعانة بالله وترك تجريدها. فالدين كله -ظاهره وباطنه ، شرائعه وحقائقه- تحت هذه الكلمات النبوية. والله أعلم.

* * *

(١) جزء من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ، وأوله قال ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ: « المؤمن القوي خير وأحب إلىٰ الله من المؤمن الضعيف... الحديث » أخرجه مسلم في القدر ٤/ ٢٠٥٢ (٢٦٦٤)، وأحمد ٢/ ٣٦٦، ٣٠٧، وابن ماجه في الزهد ٢/ ١٣٩٥ (٤١٦٨) والبيهقي في السنن الكبرىٰ ١٠/ ٨٩.

فصل

والصعود عن منازعات العقول

قوله : «وَالصُّعُودُ عَنْ مُنَازَعَاتِ العُقُولِ» هذا حق. ولا يتم[1] التوحيد ولا الإيمان إلا به. فما أفسد أديانَ الرسل إلا أربابُ منازعات العقول ، التي ينازعهم معقولهم[2] في التصديق بما جاءت به الرسل ، وإثبات ما أثبتوه ، ونفي ما نفوه. فنازعت عقولهم ذلك. وتركوا لتلك المنازعات ما جاءت به الرسل. ثم عارضوهم بتلك المعقولات ، وقدموها علىٰ ما جاءوا به ، وقالوا : إذا تعارضت عقولنا وما جاءت به الرسل : قدمنا ما حكمت به عقولنا علىٰ ما جاؤوا به ، وقد هلك بهؤلاء طوائف لا يحصيهم إلا الله ، وانسلخوا[3] بسببهم من أديان جميع الرسل.

قوله : « وَمِنَ التَّعَلُّقِ بِالشَّوَاهِدِ » كلام فيه إجمال. فالشواهد : هي الأدلة والآيات. فترك التعلق بها انسلاخ عن العلم ، والإيمان بالكلية؛ والتعلق بها وحدها ، دون من نصبها شواهد[4] وأدلة : انقطاع [٤٢٧/ أ] عن الله ، وشرك في التوحيد؛ والتعلق بها استدلالاً ، ونظراً في آيات الرب ، ليصل بها إلىٰ الله : هو التوحيد والإيمان.

---

(١) هنا نهاية السقط من نسخة ب . والذي أشير إليه ص٣٧٤٨.

(٢) في ج: « التي ينازع معقولهم » وفي ط: « الذين ينازعون بمعقولهم ».

(٣) في أ ب حـ ج ق ط: « وانحلوا ».

(٤) في ج: « بشواهد وأدلة ».

وأحسن ما يحمل عليه كلامه : أنه يصعد عن الوقوف معها. فإنها وسائل ، إلىٰ المقصود. فلا ينقطع بالوسيلة عن المقصود ، وهذا حق؛ لكن قوله : «وَهُوَ أَن لاَ يَشهَدَ فِي التَّوحِيدِ دَلِيلا » يكدر هذا المعنىٰ ويشوشه ، وليس بصحيح؛ بل الواجب : أن يشهد الأمر كما يشهده[1] الله. فإن الله سبحانه نصب الأدلة علىٰ التوحيد ، وأقام البراهين وأظهر الآيات. وأمرنا أن نشهد الأدلة والآيات ، وننظر فيها ونستدل بها ، ولا يجتمع هذا الإثبات وذاك[2] النفي ألبتة. والمخلوقات كلها آيات للتوحيد ، وكذلك الآيات المتلوّة أدلة علىٰ التوحيد. فكيف لا أشهدها[3] دليلا عليه ؟ هذا من أبطل الباطل؛ بل التوحيد - كل التوحيد- أن يشهد كل شيء دليلا عليه ، مرشداً إليه. ومعلوم أن الرسل أدلة للتوحيد؛ فكيف لا أشهدهم كذلك ؟ وكيف يجتمع الإيمان بهم وعدم شهودهم أدلة للتوحيد.

فانظر ماذا أدىٰ إليه إنكار الأسباب ، والسلوك علىٰ درب الفناء في توحيد الأفعال. فهذا هو مقتضاه وطرده ، وإلا تناقض أصحابه ، وقد قال الله تعالىٰ لرسوله : ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الشورىٰ :٥٢] ، وقال تعالىٰ : ﴿وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ﴾ [الرعد : ٧] ، والهادي : هو الدليل الذي يدل بهم في

---

(١) في أ ب حـ ط: « كما أشهده الله ».

(٢) في أ ب حـ ط: « وذلك ».

(٣) في أ ب حـ ط: « يشهدها ».

الطريق إلىٰ الله، والدار الآخرة، ولا يناقض هذا قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص :٥٦] وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر :٨]، فإن الله سبحانه تكلم بهذا، وهذا. فرسله الهداة هداية الدلالة والبيان، وهو الهادي هداية التوفيق والإلهام، فالرسل هم الأدلاء[1] حقاً. والله سبحانه هو الموفق الملهم، الخالق للهدىٰ في القلوب.

قوله: «وَلاَ فِي التَّوكُّلِ سَبَباً»، يريد: أنك تجرد التوكل عن الأسباب، فإن أراد تجريده عن القيام بها: فباطل، كما تقدم. وإن أراد تجريده عن الركون إليها، والوقوف معها، والوثوق بها: فهو حق. وإن أراد تجريده عن شهودها: فشهودها علىٰ ما هي عليه أكمل، ولا يقدح في التوحيد بوجه ما.

وكذلك قوله: «وَلاَ فِي النَّجَاةِ وَسِيلَةً» إنما يصح علىٰ[2] وجه واحد. وهو أن لا يشهد[3] حصول النجاة بمجرد الوسائل من الأعمال والأسباب، وأما إلغاء كونها وسائل: فباطل، مخالف للشرع والعقل. وأما عدم شهودها وسائل، مع اعتقاد كونها وسائل للشرع[4]: فليس بكمال. وشهودها وسائل -كما جعلها الله سبحانه- أكمل مشهداً، وأوضح طريقاً[5]. وبالله التوفيق.

---

(١) في أ ب حـ ط: «الأدلة».

(٢)«علىٰ» ساقطة من أ ب حـ.

(٣) في أ ب حـ ط: «أن يشهد».

(٤)«للشرع» ساقطة من أ ب حـ ج ق ط.

(٥) في أ ب ج حـ ق ط: «وأصح طريقة».

وقد بيَّنا - فيما تقدم[1] - أن الكمال: أن تشهد العبودية وقيامك بها، وتشهد أنها من عين المنة والفضل، وتشهد المعبود. فلا تغب بشهوده عن شهود أمره، وبشهود أمره عن شهوده. ولا تغب بشهوده وشهود أمره عن شهود فضله ومنته وتوفيقه، وشهود فقرك وفاقتك، وأنك به لا بك. وقد خرج النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ يوماً علىٰ حلقة من أصحابه، وهم يتذاكرون. فقال: «ما أجلسكم؟ قالوا: جلسنا نذكر ما منّ الله به علينا، وهدانا بك إلىٰ الإسلام. فقال: آلله، ما أجلسكم إلا ذلك؟ قالوا: [٤٢٧/ ب] آلله ما أجلسنا إلا ذلك؟ فقال: أما إني لم أستحلفكم تهمة لكم. ولكن الله يباهي بكم الملائكة»[2]، ولم يقل لهم: لا تشهدوا في التوحيد دليلا، ولا في النجاة وسيلة؛ بل كان من أسباب مباهاة الله بهم ملائكته: شهودهم سبب التوحيد، ووسيلة النجاة، وأنها مِنْ منِّ الله عليهم وفضله[3]، كما قال تعالىٰ: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦] فكيف يكون كمالهم في أن لا يشهدوا الدليل الذي يزكيهم، ويعلمهم ويهديهم ويسقطونه من الشهود والسببية.

---

(١) انظر ص٣٦٧٧ وما بعدها.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في الذكر والدعاء ٤/ ٢٠٧٥ (٢٧٠١) من حديث أبي سعيد الخدري، وأحمد ٤/ ٩٢، والترمذي في الدعوات ٥/ ٤٦٠ (٣٣٧٩)، والنسائي في القضاء ٨/ ٢٤٩ (٥٤٢٦).

(٣)« وفضله » ساقطة من ط.

معنى كونه شاهداً سبق الحق بعلمه وحكمه

قوله : « فَيَكُونُ شَاهِداً[1] سَبْقَ الحَقِّ بِعِلْمِهِ وَحُكْمِهِ ، وَوَضْعَه الأَشْيَاءَ مَوَاضِعَهَا ، وَتَعلِيقَه إِيَّاهَا بِأَحَايِينِهَا ، وَإِخفَاءَه إِيَّاهَا فِي رُسُومِهَا ».

ليس الشهود ههنا متعلقاً بمجرد أزلية الرب تعالىٰ ، وتقدمه علىٰ كل شيء فقط؛ بل متعلق بسبق العلم والتقدير. فيرىٰ الأشياء بعين سوابقها ، وقد تقررت هناك في علم الرب وتقديره ، فينظر إليها هناك إذا نظر الناس إليها ههنا[2] ، فيتجاوز نظره نظرهم ، فيغلّب شهود السوابق علىٰ ملاحظة اللواحق ، فيشهد تفرد الرب وحده. حيث لا موجود[3] سواه. وقد علم الكواين[4] وقدر مقاديرها، ووقّت مواقيتها ، وقرّرها[5] علىٰ مقتضىٰ علمه وحكمته. وقد سبق العلمُ المعلومَ ، والقدرُ المقدور ، والإرادةُ المراد. فيرىٰ الأشياء كلها ثابتة في علم الحق سبحانه وحكمه[6] قبل وجود العوالم. فأي وسيلة يشهد هناك؟ وأي سبب؟ وأي دليل هذا الذي يدندن الشيخ حوله؟ وقد عرفت أن العلم والحكم سبقا بوجود المسببات عن أسبابها وارتباطها بوسائلها وأدلتها. كما سبقا العلمُ والحكمُ بوجود الولد عن أبويه ، والمطر عن السحاب ، والنبات عن الماء ،

---

(١) في ط: « مشاهداً ».

(٢) في ط: « هنا ».

(٣) في أ ب حـ: « موجد ».

(٤) في ط: « الكائنات ».

(٥) في أ ب: « وقدرها ».

(٦) في أ ط: « وحكمته ».

والإزهاق عن القتل، وأسباب الموت. فهذه هي المشاهدة الصحيحة. لا إسقاط الأسباب والوسائل والأدلة.

قوله: « **وَوَضعَهُ الأَشيَاءَ مَوَاضِعَهَا، وَتَعلِيقَهَا بِأَحَايِينِهَا، وَإِخفَاءَهَا فِي رُسُومِهَا** » هذه ثلاثة أشياء - المكان، والزمان، والمادة - التي لابد لكل مخلوق منها، فإن المخلوق لا بد له من زمان يوجد فيه، ومكان يستقر فيه، ومادة يوجد بها. فأشار إلىٰ الثلاثة، فالمواضع: الأمكنة، والأحايين: الأزمنة، والرسوم: المواد الحاملة لها، والرسوم: هي الصور الخلقية.

وكأن الشيخ أراد بها ها[1] هنا الأسباب. وأن الله سبحانه غطىٰ حقائق الأشياء عن أبصار الخلق بما يشاهدونه من تعلق المسبَّبات بأسبابها، فنسبوها إليها. فصاحب هذه الدرجة: شهد[2] كيف أظهر الرب سبحانه الأشياء في موادها وصورها وأظهرها بأسبابها، وأخفىٰ علمه[3] وحكمه فيما أظهره من ذلك. فالظهور: للأسباب المشاهدة. والحقيقة: للعلم[4] والحكم السابقين.

قوله: «**وَتحَقُّقَ مَعرِفَةِ العِلَلِ** » يريد: أن هذا التوحيد يحقق لصاحبه معرفة علل الأحوال والمقامات والأعمال. وهي عبارة عن عوائق السالك: من نظره

---

(١)« هنا »: ساقطة من ط.

(٢) في أ ب حـ ج ق ط: « يشهد ».

(٣) في ج: « علّته ».

(٤) في ج: « العلم ».

إلىٰ السوىٰ ، والتفاته إليه. [٤٢٨/ أ] فهذه الدرجة من التوحيد -عنده- تحقق معرفة[1] هذه العلل.

ويحتمل أن يريد بالعلل : الأسباب التي ربطت بها الأحكام. فصاحب هذه الدرجة : يعرف حقيقتها ومرتبتها[2] كما هي عليه؛ لأنه قد صعد منها إلىٰ مسببها وواضعها.

قوله : « وَيَسلُكُ سَبِيلَ إِسقَاطِ الحَدَثِ ».

يريد : أنه في هذا الشهود ، وهذه الملاحظة المذكورة : سالك سبيل الذين شهدوا عين الأزل. فنفىٰ عنهم شهود الحدث ، وذلك بالفناء في حضرة الجمع ، فإنها هي التي يفنىٰ فيها من لم يكن ، ويبقىٰ من لم يزل.

معنى إسقاط الحدث

فإن أراد بإسقاط الحدث : أنه يعتقد نفي حدوث شيء ، فهذا مكابرة للحس والشهود[3] ، وإن أراد : إسقاط الحدث من قلبه ، فلا يشهد محدثاً[4] - وهذا مراده- فهذا خلاف ما أُمر به[5] ، وخلاف الحق. فإن العبد مأمور أن يشهد : أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، ويشهد : أن الجنة حق ، والنار حق ،

---

(١) « معرفة » ساقطة من ط.

(٢) في ج: « وترتيبها ».

(٣) في أ ب: « والعقل ».

(٤) في ط: « حادثاً ومحدثاً ».

(٥) في ط: « ما أمر الله ورسوله به ».

والساعة حق ، والنبيين حق ، ويشهد حدوث المحدثات بإحداث الرب تعالىٰ لها بمشيئته وقدرته ، وبما خلقه من الأسباب ، ولما خلقه من الحكم ، ولم يؤمر[1] العبد - بل لم يُرد منه - أن لا يشهد حادثاً ولا حدوث شيء. وهذا لا كمال فيه. ولا معرفة ، فضلا عن أن يكون غاية العارف ، وتوحيد الخاصة. والقرآن - من أوله إلىٰ آخره - صريح في خلافه ، فإنه أمر بشهود الحادثات الكائنات ، والنظر فيها ، والاعتبار بها ، والاستدلال بها علىٰ وحدانيته سبحانه، وعلىٰ أسمائه وصفاته. فأعرف الناس به ، وبأسمائه وصفاته : أعظمهم شهوداً لها، ونظراً فيها، واعتباراً بها. فكيف يكون لب التوحيد وقلبه وسره : إسقاطها من الشهود.

فإن قلت : إنما يريد إسقاطها من التفات القلب إليها ، والوقوف معها.

قلت : هذا قد تقدم في أول الدرجة في قوله «وهو إسقاط الأسباب الظاهرة» وقد عرفت ما فيه.

وبالجملة : فالإسقاط إما عن[2] الوجود ، أو عن[2] الشهود ، أو عن[2] القصود[3]. فالأول : محال. والثاني : نقص. والثالث : حق؛ لكنه ليس مراد الشيخ. فتأمله.

وقولهم : «وفني من لم يكن ، وبقي من لم يزل» إن أرادوا به : فناء

---

(١) في ط: « يأمر ».

(٢) في أ ب حـ ط: « لعين ».

(٣) في ج: « المقصود ».

في[1] الوجود الخارجي : فهذا مكابرة ، وإن أرادوا به : أنه فني في[2] الشهود ، فهذا نقص في الإيمان والتوحيد - كما تقرر - ، وإن أرادوا به أنه يفنىٰ في القصد والإرادة والمحبة ، فهذا هو الحق ، وهو الفناء عن إرادة السوىٰ وقصده و محبته.

قوله : « **هَذَا تَوحِيدُ الخَاصَّةِ ، الَّذِي يَصِحُّ بِعِلمِ[3] الفَنَاءِ. وَيَصفُو فِي عِلمِ الجَمعِ. وَيَجذِبُ إِلَىٰ تَوحِيدِ أَربَابِ الجَمعِ** » يعني : توحيد المتوسطين الذين ارتفعوا عن العامة ، ولم يصلوا إلىٰ منزلة خاصة الخاصة.

وقوله : « **يَصِحُّ بِعِلمِ الفَنَاءِ** » ولم يقل : بحقيقة الفناء؛ لأن درجة العلم في هذا السلوك قبل درجة الحال والمعرفة. وصاحب هذه الدرجة[4] متوسط لم يبلغ[5] الغاية ، وحال الفناء لصاحب الدرجة الثالثة.

وكذلك قوله : «**وَيَصفُو فِي عِلمِ الجَمعِ**» فإن علم الجمع قبل حال الجمع، كما تقدم في بابه.

قوله : « **وَيَجذِبُ** [٤٢٨/ ب] **إِلَىٰ تَوحِيدِ أَربَابِ الجَمعِ** » يريد : أن هذا

---

(١) « في » ساقطة من أ ب حـ ط.

(٢) في أ ب حـ ط: « من ».

(٣) « بعلم » ساقطة من أ ب حـ.

(٤) في أ ب حـ ط: « وهذه درجة ».

(٥) في أ ب: « ما لم يبلغ ».

المقام يجذب أهله إلىٰ توحيد الفريق[1] الذين فوقهم، وهم أصحاب الجمع، وقد تقدم ذكر الجمع ولم يحصل به الشفاء.

ونحن الآن ذاكرون حقيقته وأقسامه، والصحيح منه والمعلول. والله المستعان.

تعريف الجمع وأنواعه

«الجمع» في اللغة: الضم، والاجتماع: الانضمام، والتفريق: ضده. وأما في اصطلاح القوم: فهو شخوص البصيرة إلىٰ من صدرت عنه المتفرقات كلها. وهو ثلاثة أنواع[2]: جمع وجود: وهو جمع الزنادقة من أهل الاتحاد[3]، وجمع شهود، وجمع قصود، فإذا تحررت[4] هذه الأقسام تحرر الجمع الصحيح والفاسد.

الفرق وأنواعه

وكذلك «الفرق» ينقسم إلىٰ صحيح وفاسد: أعني إلىٰ مطلوب في السلوك وإلىٰ[5] قاطع عن السلوك، فالفَرْق ثلاثة أنواع: فرق طبعي حيواني، [وفرق إسلامي. وفرق إيماني. فهذه ستة أقسام للجمع وللفرق.

---

(١) في ط زيادة: «الثاني».

(٢) وإذا حصل الجمع استحكم الفناء كما تقدم فلهذا كانت الدرجات ثلاث كدرجات الفناء: وجود السوىٰ وشهود السوىٰ ومراد السوىٰ.

(٣) في ج: «الإلحاد».

(٤) في أ ب حـ ق: «تجردت».

(٥) في أ ب حـ ط: «وقاطع».

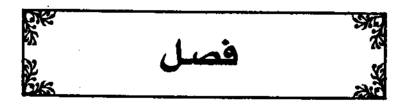
فنذكر أنواع «الفرق» أولا. إذ بها تعرف أنواع «الجمع».

الفرق الطبعي والحيواني

فأما «الفرق» الطبعي والحيواني][1] فهو التفريق[2] بمجرد الطبع والميل. فيفرق بين ما يفعله ومالا يفعله بطبعه وهواه، وهذا فرق الحيوانات وأشباهها من بني آدم. فالمعيار ميل طبعه، ونفرة طبعه. والمشركون والكفار، وأهل الظلم والعدوان واقفون مع هذا الفرق.

الفرق الإسلامي

وأما «الفرق» الإسلامي: فهو الفرق بين ما شرعه الله وأمر به وأحبه[3] ورضيه، وبين ما نهىٰ عنه وكرهه ومقت فاعله، وهذا الفرق من لم يكن من أهله لم يشم رائحة الإسلام ألبتة، وقد حكىٰ الله سبحانه عن أهل الفرق الطبعي: أنهم أنكروا هذا الفرق. فشهدوا الجمع بين المأمور والمحظور فقالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، لا فرق بينهما. وقالوا: الميتة مثل المذكاة[4]. لا فرق بينهما، وقالوا: الحلال والحرام شيء واحد. فهذا جمعهم وذاك فرقهم. فهذا فرق يتعلق بالأعمال.



فصل

الفرق الإيماني

وأما «الفرق الإيماني» الذي يتعلق بمسائل القضاء والقدر: فهو التمييز

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ج.

(٢) في ج: «التعريف».

(٣) في أ ب ح: «وأوجبه».

(٤) في أ ب ج: «مذكاة».

الإيماني بين فعل الحق سبحانه وأفعال العباد ، فيؤمن(١) بأن الله وحده خالق كل شيء ، وليس في الكون إلا ما هو واقع بمشيئته وقدرته وخلقه. ومع ذلك يؤمن بأن العبد فاعل لأفعاله حقيقة، وهي صادرة عن قدرته ومشيئته، قائمة به، وهو فاعل لها علىٰ الحقيقة. فيشهد تفرّدَ الرب سبحانه بالخلق والتقدير ، ووقوع أفعال العباد منهم بقدرتهم ومشيئتهم. والله خالق ذلك(٢) كله.

وهنا انقسم أصحاب هذا «الفرق» ثلاثة أقسام : قسم غابوا بأفعالهم وحركاتهم عن فعل الرب تعالىٰ وقضائه ، مع إيمانهم به. وقسم غابوا بفعل الرب وتفرده بالحكم والمشيئة عن أفعالهم وحركاتهم. وقسم أعطوا المراتب حقها. فآمنوا بفعل الرب وقدره(٣) ومشيئته وتفرده بالحكم والقضاء ، وشهدوا وقوع الأفعال من فاعليها ، واستحقاقهم عليها المدح والذم والثواب والعقاب.

فالفريق الأول : يغلب عليهم الفرق الطبعي. إذ(٤) لم يصعدوا إلىٰ مشاهدة [٤٢٩/ أ] الحكم.

والفريق الثاني : يغلب عليهم حال «الجمع» وهو شهود قدر الرب تعالىٰ

---

(١) في حـ: « فيؤمن بالله وحده ».

(٢) في ط: « الخالق لذلك ».

(٣) في ط: « وقدرته ».

(٤) في ط: « ولم ».

ومشيئته وتدبيره لخلقه ، فتجتمع قلوبهم علىٰ شهود أفعاله ، بعد أن كانت متفرقة في رؤية أفعال الخلق ، وتغيب بفعله عن أفعالهم ، وربما غلب عليهم شهود ذلك حتىٰ أسقط عنهم المدح والذم بالكلية ، وكلاهما منحرف في شهوده.

والفريق الثالث : يشهد الحكم والتدبير العام لكل موجود ، ويشهد أفعال العباد ووقوعها بإراداتهم ودواعيهم. فيكون صاحب جمع وفرق ، فيجمع الأشياء في الحكم الكوني القدري ، ويفرق بينها بالحكم الكوني أيضاً؛ كما فرق الله بينها بالحكم الديني الشرعي. فإن الله سبحانه فرق بينها خلقاً وأمراً ، قدراً وشرعاً ، كوناً وديناً.

فالشهود الصحيح المطابق : أن يشهدها كذلك ، فيكون صاحب جمع في فرق ، وفرق في جمع. جمع بينها[1] في الخلق والتكوين، وشمول المشيئة لها، وفرق بينها بالأمر والنهي ، والحب والبغض. فشهدها وهي منقسمة إلىٰ مأمور ومحظور ، ومحبوب ، ومكروه ، كما فرق خالقها بينها. ويشهد الفرق بينها أيضاً قدراً. فإنه كما فرق بينها أمره ، فرق بينها قدره. فقدّر المحبوب محبوباً ، والمسخوط مسخوطاً ، والخير علىٰ ما هو عليه ، والشر علىٰ ما هو عليه. فافترقت في قَدَره كما افترقت في شرعه ، فجمعتها مشيئته وقدره ، وفرّقت

---

(١) في ج: « بينهما ».

بينها مشيئته وقدره، فشاء سبحانه كلاً منها أن يكون علىٰ ما هو عليه، ذاتاً وقدراً وصفة، وأن يكون محبوباً أو مسخوطاً، وأشهدها أهل البصائر من خلقه. كما هي عليه.

فهؤلاء أصح الناس شهوداً. بخلاف من شهد المخلوق قديماً، والوجود المخلوق هو عين وجود الخالق، والمأمور والمحظور سواء، والمقدور كله محبوباً مرضياً له. أو أن بعض الحادثات خارج عن مشيئته وخلقه وتكوينه، وأن[1] أفعال عباده خارجة عن إرادتهم[2] وقدرتهم، وليسوا هم الفاعلين لها. فإن هذا الشهود كله عمىٰ، وأصحابه قد جمعوا بين ما فرق الله بينه، وفرقوا بين ما جمع الله بينه، ولم يهتدوا إلىٰ الشهود الصحيح. الذي يميز به صاحبه بين وجود الخالق ووجود المخلوق وبين المأمور، والمحظور. وبين فعل الرب، وفعل العبد، وبين ما يحبه ويبغضه.

وصاحب هذا الشهود: لا يغيب بأفعال العباد عن فعل الرب وقضائه وقدره[3]، ولا يغيب بقضائه وقدره عن أمره ونهيه ومحبته لبعضها وكراهته لبعضها، ولا يغيب بوجود الخالق من وجود المخلوق، ولا برؤية الخلق عن ملاحظة الخالق؛ بل يضع الأمور مواضعها، فيشهد القدر العام السابق الذي لا

---

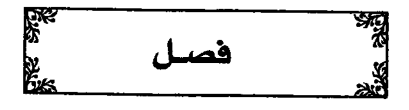
(١) في ط: «أو أن».

(٢) في ط زيادة: «ومشيئتهم».

(٣) في أ ب: «وقدرته».

خروج لمخلوق عنه. كما لا خروج له عن أن يكون مربوباً فقيراً بذاته، ويذم العباد ويمدحهم بما حركهم به القدر من المعاصي والطاعات، بخلاف صاحب الجمع بلا فرق. فإنه ربما عذر أرباب[1] أصحاب الشرك والمعاصي، لاستيلاء شهود الجمع علىٰ قلبه، ويقول: العارف لا ينكر منكراً؛ لاستبصاره بسر الله في القدر[2]، ولشهوده[3] من الخلق موافقتهم لما شاء الله [٤٢٩/ ب] منهم.

فالشاهد المبصر المتمكن يشهد القيومية والقدر السابق الشامل المحيط، ويشهد اكتساب العباد وما جرىٰ به عليهم القدرُ من الطاعات والمعاصي، ويشهد حكمة الرب تعالىٰ، وأمره، ونهيه، وحبه، وكراهته[4].



فصل

الجمع الصحيح ولوازمه

إذا عرفت هذه المقدمات: فالجمع الصحيح - الذي عليه أهل الاستقامة - هو جمع توحيد الربوبية وجمع توحيد الإلهية. فيشهد صاحبهُ قيوميةَ الرب تعالىٰ فوقَ عرشه، يدبر أمرَ عبادِه وحدَه. فلا خالق ولا رازق، ولا معطي ولا مانع، ولا مميت ولا محيي، ولا مدبر لأمر المملكة - ظاهراً وباطناً - غيره. فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، لا تتحرك ذرة إلا بإذنه، ولا يجري حادث

---

(١) «أرباب» ساقطة من أ ب حـ ط.

(٢) من قول ابن سينا، وتقدم في منزلة المعرفة ص٣٦٠٨ .

(٣) في ط: «فشهوده».

(٤) في ط: «وكراهيته».

إلا بمشيئته ولا تسقط ورقة إلا بعلمه ، ولا يعزب عنه مثقال ذرةٍ في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا وقد[1] أحصاها علمه ، وأحاطت بها قدرته ، ونفذت بها مشيئته ، واقتضتها حكمته ، فهذا جمع توحيد الربوبية.

وأما جمع توحيد الإلهية ، فهو : أن يجتمع[2] قلبه وهمه وعزمه علىٰ الله ، وإرادته ، وحركاته[3] علىٰ أداء حقه تعالىٰ ، والقيام بعبوديته سبحانه. فتجتمع شئون إرادته علىٰ مراده الديني الشرعي.

حقيقة الجمع في سورة الفاتحة

وهذان الجمعان : هما حقيقة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة : ٥] فإن العبد يشهد من قوله «إياك» الذات الجامعة لجميع صفات الكمال ، التي لها كل الأسماء الحسنىٰ. ثم يشهد من قوله «نعبد» جميع أنواع العبادة ظاهراً وباطناً. قصداً وقولا وعملا حالا واستقبالا. ثم يشهد من قوله «إياك نستعين» جميع[4] الاستعانة ، والتوكل والتفويض ، فيشهد منه جمع الربوبية. ويشهد من «إياك نعبد» جمع الإلهية. ويشهد من «إياك» الذات الجامعة لكل الأسماء الحسنىٰ والصفات العلىٰ.

---

(١) « قد » ساقطة من ط.

(٢) في ط: « يجمع ».

(٣) في أ: « وأحكامه ».

(٤) في ط: زيادة « أنواع ».

الموحد يشهد في (اهدنا) عشر مراتب

ثم يشهد من « اهدنا » عشر مراتب. إذا اجتمعت حصلت الهداية:

المرتبة الأولىٰ : هداية العلم والبيان. فيجعله عالماً بالحق مدركا له.

الثانية : أن يُقدره عليه ، وإلا فهو غير قادر بنفسه.

الثالثة : أن يجعله مريداً له.

الرابعة : أن يجعله فاعلا له.

الخامسة : أن يثبته علىٰ ذلك. ويستمر به عليه.

السادسة : أن يصرف عنه الموانع والعوارض المضادة له.

السابعة : أن يهديه(١) في الطريق نفسها هداية خاصة. أخص من الأولىٰ. فإن الأولىٰ هداية إلىٰ الطريق إجمالا. وهذه هداية فيها وفي منازلها تفصيلا.

الثامنة : أن يُشهده المقصود في طريقه(٢) ، وينبِّهَه عليه. فيكون مطالعاً له في سيره ، ملتفتاً إليه ، غير محتجب بالوسيلة عنه.

التاسعة : أن يشهده فقره وضرورته إلىٰ هذه الهداية فوق كل ضرورة.

العاشرة : أن يشهده الطريقين المنحرفين عن طريقها. وهما طريق أهل الغضب ، الذين عدلوا عن اتباع الحق قصداً وعناداً ، وطريق أهل الضلال

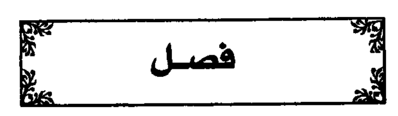
---

(١) في أ: « أن يهدي ».

(٢) في ط: « الطريق ».

الذين عدلوا عنها جهلاً وضلالاً؛ ثم يشهد جمع «الصراط المستقيم» في طريق واحد عليه جميع أنبياء الله ورسله، وأتباعهم من الصديقين والشهداء والصالحين.

فهذا هو الجمع الذي عليه رسل الله وأتباعهم. فمن حصل له هذا الجمع. فقد هدي [٤٣٠/ أ] إلىٰ(١) الصراط المستقيم. والله أعلم.



فصل

التوحيد الثالث: توحيد اختصه الحق لنفسه

قال الشيخ: «**وَأَمَّا التَّوحِيدُ الثَّالِثُ: فَهُوَ تَوحِيدٌ اختَصَّهُ الحَقُّ لِنفسِهِ. وَاستَحَقَّهُ بِقَدرِهِ(٢). وَأَلَاحَ مِنهُ لائِحاً إِلَىٰ أَسرَارِ طَائِفَةٍ مِن(٣) صَفوَتِهِ، وَأَخرَسَهُم عَن نَعتِهِ، وَأَعجَزَهُم عَن بَثِّهِ**».

فيقال: إما أن يريد بهذا التوحيد: توحيد العبد لربه، وهو ما قام بالعبد من التوحيد. أو يريد(٤) به توحيد الرب لنفسه، وهو ما قام به من صفاته(٥) وكماله. فإذا أراد به توحيد الرب لنفسه بنفسه، وهو علمه وكلامه، وخبره الذي يخبر به عن نفسه وكلامه. كقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]

---

(١) « هدي إلىٰ » ساقطة من ط.

(٢) في أ ب حـ ط: « لقدره ».

(٣) في أ ب حـ ق ط زيادة « أهل ».

(٤) في أ ب حـ ط: « لا يريد به ».

(٥) في ج: « صفات كلامه ».

وقوله : ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه : ١٤] ، وقوله : ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ﴾ [الحشر : ٢٢] ونحو ذلك. فذلك هو صفة الرب القائمة به. كما يقوم به سائر صفاته : من حياته ، وعلمه ، وقدرته ، وإرادته ، وسمعه وبصره. وذلك لا يفارق ذات الرب ، وينتقل إلىٰ غيره؛ بل صفات المخلوق لا تفارقه ، وتنتقل إلىٰ غيره. فكيف صفات الخالق جل وعلا ؟ ولكنه - سبحانه وتعالىٰ - يدل علىٰ ذلك بآياته القولية والفعلية. فيعلم عباده ما قام به من التوحيد لنفسه ، بما دَلَّهم عليه من قوله وفعله. فإذا شهد عبده له بما شهد به لنفسه ، قيل : هذه الشهادة هي شهادة الرب ، بمعنىٰ[1] : أنها مطابقة لها موافقة ، لا بمعنىٰ أنها عينها. وأن الشهادتين واحدة بالعين. فما قام بقلب العبد إلا صفته وكلامه وخبره وإرادته ، وهو غير ما قام بذات الرب من صفته وكلامه ، وخبره ، وإن طابقه ووافقه. وعلىٰ هذا فقوله : « **اختَصَّهُ الحَقُّ لنفسِهِ** » أي لا يوحده به غيره ، وقوله[2] :«**وَاستَحَقَّهُ بِقَدرِه**» أي استحقه بقدر كنهه الذي لا يبلغه غيره.

وقوله : «**وَأَلاَحَ مِنهُ لائِحاً إِلَىٰ أَسرَار طَائِفَةٍ مِن صَفوَتِهِ** » أي أظهر منه شيئاً يسيراً ، أسرّه إلىٰ طائفة قليلة من الخلق ، وهم أهل صفوته.

و قوله : « **أَخرَسَهُم عَن نَعتِهِ** » يحتمل أن يريد به : أنه لا يقبل نعت

---

(١) في ج: « يعني ».

(٢)« وقوله » ساقط من أ ب حـ ط.

المخلوقين كما لا يقبل لسانُ الأخرس الكلامَ ، وعلىٰ هذا فيكون نعته غير ممكن. ويحتمل أن يريد به : أنه حال بينهم[1] وبين نعته ، لعجز السامع عن فهمه ، فيكون نعته ممكناً[2]؛ لكن الحق أسكتهم عنه ، غيرة عليه وصيانة له[3].

مناقشة ابن القيم للهروي في معنى أخرسهم عن نعته وأعجزهم عن بثه

قوله : « وَأَعجَزَهُم عَن بَثِّهِ » أي لم يُقدرهم علىٰ الإخبار عنه.

فيقال : أفضل صفوة الرب تعالىٰ : الأنبياء ، وأفضلهم : الرسل ، وأفضلهم: أولو العزم ، وأفضلهم : الخليلان عليهما الصلاة والسلام ، وعلىٰ سائر الأنبياء والمرسلين. والذي ألاحه الله إلىٰ أسرارهم من ذلك : هو أكمل توحيد عرفه العباد ، ولا أكمل منه ، وليس وراءه إلا الشطح والدعاوىٰ والوساوس ، وهم - صلوات الله وسلامه عليهم - قد تكلموا بالتوحيد ، ونعتوه وبيّنوه ، وأوضحوه وقرروه ، بحيث صار في حيز التجلي والظهور والبيان ، فعقلته

---

(١) في ج ق: « بينه ».

(٢) في ج ق: « غير ممكناً ».

(٣) والأول هو الأقرب لمعنىٰ اللفظ ومراد القوم، كما سيأتي في مناقشة ابن القيم وهو تفسير التلمساني في شرحه ٢/ ٦٠٩، « عن نعته » أي لكمال فنائهم وغيابهم في مشهوده أو لكمال اتحادهم فيه فإذا نعتوه لم يكن ذلك منهم، وإنما هو الذي نعت نفسه بنفسه وهم مظهر من ذاته، إذاً فالنعت ليس منهم ولا يستطيعون أيضاً بثه؛ لأنه لائح من أسرار الوجود، والبوح بالأسرار كفر عندهم يستحق فاعله القتل، ولهذا كان غلاة الصوفية يقولون إن الحلاج حينما باح بالأسرار ونطق بها استحق القتل فكان مصيره. انظر: تعليق شيخ الإسلام في منهاج السنة ٥/ ٣٧٥.

القلوب، وحصلته الأفئدة، ونطقت به الألسنة، وأوضحته الشواهد، وقامت عليه البراهين، ونادت عليه الدلائل، ولا يمكن أحداً[١] أن ينقل عن نبي من الأنبياء، ولا وارث نبي داع إلىٰ ما دعا إليه: أنه يعلم توحيداً لا يمكنه النطق به، وأن الله سبحانه أخرسه عن نطقه وأعجزه عن بثه [٤٣٠/ ب]؛ بل كل ما علمه القلب أمكن[٢] التعبير عنه، وإن اختلفت العبارة عنه[٣] ظهوراً وخفاءاً، وبين ذلك، وقد لا يفهمه إلا بعض الناس؛ فالناس كلهم[٤] لم تتفق أفهامهم لما جاءت به الرسل.

وكيف يقال: إن أعرف الخلق، وأفصحهم وأنصحهم: عاجز أن يبين ما عرّفه الله من توحيده، وأنه عاجز عن بثه؟ فما هذا التوحيد الذي عجزت الأنبياء والرسل عن بثه، ومنعوا من النطق به. وعرفه غيرهم؟ هذا كله إن أريد بهذا[٥] التوحيد القائم بذات الحق تعالىٰ لنفسه.

وأما إن أريد به التوحيد، الذي هو صفة العبد وفعله: لم يطابق قوله: «اختَصَّهُ الرَّبُّ لِنَفسِهِ. وَاستَحقَّهُ لِقَدرِه» ولا يطابق القوافي الثلاثة التي أجاب

(١) «أحداً» ساقط من ج.

(٢) في ط: زيادة «اللسان».

(٣) «عنه» ساقطة من ط.

(٤) «كلهم» ساقطة من ط.

(٥) في أ ب حـ ط: «إن أريد به كلهم».

بها الشيخ عنه، وأن توحيده نفسه : هو التوحيد لا غيره.

وأيضاً فصفة العبد وفعله لا يعجز عن بثها، ولا يخرس عن النطق بها، وكل ما قام بالعبد فإنه يمكنه التعبير عنه وكشفه وبيانه.

أبيات الهروي في التوحيد وبيان ما فيها

فإن قيل : المراد بذلك : أن الرب تعالىٰ في الحقيقة[1] هو الموحد لنفسه في قلوب صفوته. لا أنهم هم الموحدون، ولهذا قال الشيخ : «وَالَّذِي يُشَارُ إِلَيهِ عَلَىٰ أَلسُنِ المُشِيرِينَ : أَنَّهُ إِسقَاطُ الحَدَثِ، وَإِثبَاتُ القِدَمِ»، وعليه : أنشد هذه القوافي الثلاثة وهي :

«مَا وحَّد الواحدَ من واحد إذ كلُّ من وحده جاحدُ

توحيد من ينطق عن نعته عاريةٌ أبطلها الواحدُ

توحيده إياه توحيده ونعت من ينعته لاحدُ»[2]

فقوله : «مَا وحَّد الوَاحِدَ مِن وَاحِدٍ» يعني : ما وحد الله عز وجل أحد سواه. وكل من وحد الله فهو جاحد لحقيقة توحيده. فإن توحيده يتضمن شهود ذات [الموحِد وفعله وما قام به من التوحيد وشهود ذات][3] الواحد وانفراده. وتلك إثنينية ظاهرة. بخلاف توحيده لنفسه. فإنه يكون هو الموحِّد والموحَّد،

---

(١) « في الحقيقة » ساقطة من أ ب حـ ط.

(٢) هذه الأبيات للهروي وهي آخر ما ختم به كتابه المنازل، انظر: منازل السائرين ١١٣.

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ط.

والتوحيد صفته وكلامه القائم به. فما ثم غيره[1]. فلا إثنينيَّة ولا تعدد.

وأيضاً فمن وحده من الخلق فلابد أن يصفه بصفة. وذلك يتضمن جحد حقه الذي هو عدم انحصاره تحت الأوصاف ، فمن وصفه فقد جحد إطلاقه عن قيود الصفات.

وقوله : « **تَوحِيدُ مَن يَنطِقُ عَن نَعتِهِ. عَارِيةٌ أَبطَلَهَا الوَاحِدُ** ».

يعني توحيد الناطقين عنه عارية أبطلها الواحد. يعني : عارية مردودة ، كما تسترد العوارىٰ ، إشارة إلىٰ أن توحيدهم ليس ملكاً[2] لهم؛ بل الحق أعارهم إياه ، كما يعير المعير متاعه لغيره ينتفع به. ويكون ملكا للمعير لا للمستعير.

وقوله : « **أَبْطَلَهَا الوَاحِدُ** » أي الواحد المطلق من كل الوجوه ، وحدته تبطل هذه العارية ، وتردها إلىٰ مالكها الحق. فإن «الوحدة» المطلقة من جميع الوجوه تنافي ملك الغير لشيء من الأشياء؛ بل المالك لتلك العارية هو الواحد فقط. فلذلك أبطلت «الوحدة» هذه العارية.

وقوله : «**تَوحِيدُهُ إِيَّاهُ تَوحِيدُهُ**» أي توحيده الحقيقي : هو توحيده لنفسه بنفسه من غير أثر للسوىٰ بوجه؛ بل لا سوىٰ هناك.

وقوله : «**وَنَعتُ مَن يَنعَتُهُ لاَحِدُ**» أي نعت الناعت [٤٣١/ أ] له إلحاد ، وهو

---

(١) في أ ب حـ ط « غير ».

(٢) في أ ب حـ: « أن توحيدهم لا ملكاً لهم »، وفي ط: « أن توحيدهم عارية لا ملك لهم ».

عدول عما يستحقه من كمال التوحيد. فإنه أسند إلىٰ نزاهة الحق مالا[(١)] يليق به إسناده. فإن عين الأزلية[(٢)] تأبىٰ نطق الحدث. و محض التوحيد يأبىٰ أن يكون للسوىٰ أثر ألبتة[(٣)].

فيقال - وبالله التوفيق - : في هذا الكلام من الإجمال والحق والإلحاد مالا يخفىٰ.

فأما قوله : « **إِنَّ الرَّبَّ تَعَالَىٰ هُوَ المُوَحِّدُ لِنَفسِهِ فِي قُلُوبِ صَفوَتِهِ. لاَ أَنَّهُم هُمُ المُوَحِّدُونَ** » إن أريد به ظاهره ، وأن الموحد لله هو الله لا غيره ، أو أن الله سبحانه حل في صفوته ، حتىٰ وحد نفسه ، فيكون هو الموحد لنفسه في قلوب أوليائه ، لاتحاده بهم أو حلوله فيهم : فهذا قول النصارىٰ بعينه. بل هو شر منه؛ لأنهم خصوه بالمسيح ، وهؤلاء عموا به كل موحد ، بل عند الاتحادية : الموحِّد والموحَّد واحد. ما ثمّ تعدد في الحقيقة.

وإن أريد به أنه[(٤)] : هو الذي وفقهم لتوحيده ، وألهمهم إياه ، وجعلهم يوحدونه. فهو الموحد لنفسه بما عرّفهم به من توحيده ، وألقاه في قلوبهم

---

(١) في ج: « عما لا يليق ».

(٢) في جميع النسخ وط: « الأولية ».

(٣) ما تقدم شرح للألفاظ علىٰ ما يظهر منها وما تدل عليه، ثم يبدأ ابن القيم في مناقشته، وقد استفاد كثيراً من كلام شيخ الإسلام في منهاج السنة ٥/ ٣٧٠ وما بعدها.

(٤)« أنه » ساقطة من أ ب حـ ط.

وأجراه علىٰ ألسنتهم : فهذا المعنىٰ صحيح؛ ولكن لا يصح نفي أفعالهم عنهم، فلا يقال : إن الله هو الموحد لنفسه. لا أن عبده يوحده ، هذا باطل شرعاً وعقلا وحساً؛ بل الحق أن يقال :[1] إن الله سبحانه وحد نفسه بتوحيد قام به ، ووحده عبيده بتوحيد قام بهم بإذنه ومشيئته وتوفيقه ، فهو الموحّد لنفسه بنفسه ، وهم الموحدون له بتوفيقه ومعونته وإذنه. فالذي قام بهم ليس هو الرب[2] تعالىٰ ولا وصفه؛ بل العلم به و محبته ومعرفته[3] وتوحيده ، ويسمىٰ ذلك : «الشاهد» و «المثل الأعلىٰ» فهي الشواهد والأمثلة العلمية ، التي قال الله تعالىٰ فيها : ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الروم : ٢٧] ، وقال تعالىٰ : ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل : ٦٠] ، وكثيراً ما يقول الرجل لغيره : أنت في قلبي وفي فؤادي. والمراد : هذا ، لا ذاته ونفسه.

وقوله : « **وَالَّذِي يُشَارُ إِلَيهِ عَلَىٰ أَلسِنَةِ المُشِيرِينَ : أَنَّهُ إسقَاطُ الحَدَثِ ، وَإِثبَاتُ القِدَمِ** » إن أريد : إسقاطه من الوجود : فمكابرة للعيان ، وإن أريد به[4] : إسقاطه من الشهود : فليس ذلك بمأمور به ، ولا هو كمال. فضلا عن أن يكون

(١)« أن يقال » ساقطة من ط.

(٢) في أ ب حـ ط: « ليس هو الذي قام بالرب ».

(٣)« ومعرفته » ساقطة من ط.

(٤)« به » ساقطة من سائر النسخ وط.

هو توحيد خاصة الخاصة. فما هذا الإسقاط للحدوث الذي هو نهاية التوحيد، وأعلىٰ مقاماته ؟ وهل الكمال إلا أن يشهد الأشياء علىٰ ما هي عليه ، كما هي في شهادة الحق سبحانه ؟

فإسقاط الحدوث كلام لا حاصل له. إذ لا كمال فيه ؛ بل إنما ينفع إسقاط الحدوث عن درجة القصد والتأله ، فإسقاط الحدوث -كما تقدم- ثلاث مراتب : إسقاطه عن الوجود ، وهو مكابرة. وإسقاطه عن الشهود ، وهو نقص. وإسقاطه عن القصود ، وهو كمال. ولهذا قال الملحد : [إسقاط الحدوث(١) وإثبات القدم صحيح في(٢) نظر الوارد علىٰ هذه الحضرة لضعفه. فإذا تمكن عرف أن الحدث لم يزل ساقطاً. فلا معنىٰ لقوله «إسقاط الحدث» ولا معنىٰ لقوله : «ثبات القدم» فإن القدم(٣) لم يزل ثابتاً](٤). فهذا الكلام لا يرضىٰ به الموحد ، ولا الملحد ، ولا أشار إليه القرآن الذي تضمن أعلىٰ مراتب التوحيد [٤٣١/ ب] ؛ بل القرآن - من أوله إلىٰ آخره - يدل علىٰ خلافه.

قال الملحد : [وأيضاً فإن التوحيد يستغرق القول في الطمس(٥). فإن كان هناك نطق فليس هناك شهود. كما قال في المواقف : «أنا أقرب إلىٰ اللسان من

---

(١) في ط: « الحدث ».

(٢) في أ ب حـ ط: « وإثبات القدم الصحيح ونظر الوارد »، وما في شرح التلمساني ٢/ ٦١٠ موافق للأصل.

(٣) في ط: « القديم ».

(٤) ما بين المعقوفين من كلام التلمساني في شرحه ٢/ ٦١٠.

(٥) الطمس: عند الصوفية محو البيان عن الشيء البين، أو هو نفي العين بحيث لا يبقىٰ منها أثر. انظر: اللمع للطوسي ص٤٣، وكشف المحجوب ٦٢٨.

نطقه إذا نطق. فمن شهدني لم يذكر، ومن ذكرني لم يشهد.

قال: فقوله: «مَن ذَكَرَني لَم يَشهَد» هو نفس قول صاحب المنازل. على أن هذا الرمز في ذلك التوحيد علة لا يصح ذلك التوحيد إلا بإسقاطها][1].

[وحقيقة ذلك: أنه لا يصح التوحيد إلا بإسقاط التوحيد][2]؛ لأن ذلك الرمز والإشارة والخبر: هو عن نفس التوحيد. فهو توحيد نطقي خبري مطابق للتوحيد المعلوم المخبر عنه. فإذا لم يصح التوحيد إلا بإسقاط ذلك كانت حقيقة الأمر: أنه لا يصح التوحيد إلا بإسقاط التوحيد.

مناقشة ابن القيم للهروي في أن التوحيد لم ينطق عنه لسان

ثم قال: «**هَـذَا قُطبُ الإشَارَةِ إِلَيهِ عَلَىٰ أَلسُنِ عُلَمَاءِ هَـذَا الطَّرِيقِ. وَإِن زَخرَفُوا لَهُ نُعُوتاً، وَفَصَّلُوهُ فُصُولاً**» يعني: أن قولهم: «التوحيد هو إسقاط الحدث وإثبات القدم» هو قطب مدار[3] الإشارات إلىٰ التوحيد عند هذه الطائفة. ومع هذا فلا يصح التوحيد إلا بإسقاط ما قالوه. ولذلك[4] قال: «**فَإِنَّ ذَلِكَ التَوحِيدَ تَزِيدُهُ العِبَارَةُ خَفَاءً، وَالصِّفَةُ نُفُوراً، وَالبَسطُ صُعُوبَةً**».

فإنه إذا لم يصح إلا بإسقاط الإشارة والصفة والبسط: كانت العبارة عنه لا

---

(١) ما بين المعقوفين من كلام التلمساني في شرحه، انظر: ٢/ ٦١٠ وقد نقل من كتاب المواقف للنفري ٣.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من أ ب حـ.

(٣) في أ ب حـ ط: «مدارات».

(٤) في أ ب حـ: «وكذلك».

تزيده إلا خفاء ، ولا الصفة إلا نفاراً ، أي هروباً وذهاباً. والبسط والإيضاح لا يزيده إلا صعوبة؛ لكثرة الإشارات والعبارات.

قوله : «وَإِلَىٰ هَذَا التَوحِيدِ : شَخَصَ أَهلُ الرِّيَاضَةِ. وَأَربَابُ الأَحوَالِ» أي تطلعت قلوبهم « وَلَهُ»[1] قَصَدَ أَهلُ التَّعظِيمِ. وَإِيَّاهُ عَنَىٰ المُتَكَلِّمُونَ فِي عَينِ الجَمعِ. وَعَلَيهِ تَصطلِمُ[2] الإِشَارَاتُ. ثُمَّ لَمْ يَنطِق عَنهُ لِسَانٌ ، وَلَم تُشِر إِلَيهِ عِبَارَةٌ».

فيقال : يا لله العجب ! ما هذا السر الذي ما تكلم الله به ، ولا أشار إليه هو[3] ولا رسوله ، ولا نالته إشارة ، ولا قامت به عبارة ، ولا أشار إليه مكون ، ولا تعاطاه حين ، ولا أقله سبب ؟؟! فهذه العقول حاضرة ، وهذه المعارف ، وهذا كلام الله ورسوله؛ بل سائر كتب الله ، وكلام سادات العارفين من الأمة ، فما هذا الحق المحال به ؟ وعلىٰ من وقعت هذه الحوالة ؟ فإنكم أحلتم بأمرٍ[4] لم ينطق عنه لسان.

ولم تشر إليه عبارة ، ولا تعاطاه حين ، ولا أقله سبب ، فعلىٰ من أحلتم بهذا

---

(١) في ط: « وإليه ».

(٢) الاصطلام: الوله الغالب علىٰ القلب وهو قريب من الهيمان بحيث يرد علىٰ العقول فيستلبها بقوة سلطانه وقهره. انظر: اللمع للطوسي ٤٥٠، ومعجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ٥٥.

(٣)« هو ولا » ساقط من أ ب حـ ط.

(٤) في ط: « بما لا ينطق ».

الحق المجهول الذي لا سبيل إلىٰ العلم به، ولا التعبير عنه، ولا الإشارة إليه؟! وأين قوله: « مَا وَحَّدَ الوَاحِدَ مِنْ وَاحِدٍ » من قوله تعالىٰ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، فأخبر سبحانه أن الملائكة كلهم يوحدونه. وأن أولي العلم يوحدونه. وكذلك إخباره عن أنبيائه ورسله وأتباعهم: أنهم وحدوه، ولم يشركوا به شيئاً. كما أخبر عن نوح ومن آمن معه. وعن جميع الرسل ومن تبعهم؛ بل أخبر سبحانه عن السماوات السبع والأرضين[1] ومن فيهن: أنها تسبح بحمده توحيداً ومعرفة.

فهل يصح أن يقال: ما وحده أحد من الرسل والأنبياء [٤٣٢/ أ] والمؤمنين؟ ولا سبح بحمده سماء ولا أرض ولا شيء؟ وأبطل من هذا[2] أن يقال: كل من وحد الله من الأولين والآخرين جاحد له ولتوحيده، لا موحد له علىٰ الحقيقة؟ وأن نعت جميع الرسل والأنبياء وأتباعهم له إلحاد، وكل من نعته من الأولين والآخرين فهو لاحد. فلا معنىٰ صحيح، ولا لفظ مليح؛ بل المعنىٰ أبطل من اللفظ. واللفظ أقبح من المعنىٰ!

ثم يقال: فهذا الذي ذكرته - في هذه الدرجة - هل هو توحيد، ووصف للتوحيد: أم ليس بتوحيد؟ فإن لم يكن توحيداً فهو باطل. وإن كان توحيداً فقد وحدت الواحد.

---

(١) في ط: « والأرض وما فيهن ».

(٢) في أ ب حـ: « وأبطل أن يقال ».

وأيضاً فإذا كان توحيده لنفسه هو التوحيد وما عداه فليس بتوحيد فمعلوم أن توحيده لنفسه : هو الذي أرسل به رسله وأنزل به كتبه وأخبر به عن نفسه في القرآن من أوله إلىٰ آخره وهذا عندك هو توحيد العامة ، فأين هذا التوحيد الذي وحّد به نفسه ، ولم ينطق به لسان ، ولم تعبر عنه عبارة ، ولم يقله سبب.

فإن قلت : هو التوحيد القائم به. فذلك[1] هو وصفه وكلامه وعلمه بنفسه ، وليس ذلك من فعل العبد ولا صفته حتىٰ يكون هو الدرجة الثالثة من توحيد العبد لربه ، كما أن سائر صفاته لا تدخل في درجات السلوك ، فإن تلك الدرجات هي منازل العبودية.

وأيضاً فإن هذا الكلام الذي اشتملت عليه هذه الأبيات لا يستقيم علىٰ مذهب الملحدين ، ولا علىٰ مذهب الموحدين. أما الموحدون فهم يقولون : إن الرسل والأنبياء والملائكة والمؤمنين يوحدون الله حق توحيده الذي يقدرون عليه. وأما الملحدون فيقولون : ما ثمّ غير في الحقيقة ، فالله - عندهم - هو الوجود المطلق الساري في الموجودات ، فهو الموحِّد والموحَّد ، وكل ما يقال فيه فهو عندهم حق وتوحيد كما قال عارف القوم ابن عربي :

مذهب الاتحادية كما يوضحه ابن عربي

سِرْ حيث شئت فإن الله ثَمَّ وقل ... ما شئت فيه فإن الواسع الله[2]

---

(١) الجملة رد علىٰ ما قبله من قوله: « هو التوحيد القائم به ».

(٢) لم أجده في ديوانه المطبوع ولا فيما وقفت عليه من كتبه.

وقال أيضاً :

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه[1][2]

ومذهب القوم أن عباد الأوثان ، وعباد الصلبان ، وعباد النيران ، وعباد الكواكب ، كلهم موحدون. فإنه ما عُبد غير الله في كل معبود عندهم ومن خرّ للأحجار في البيد ، ومن عبد النار والصليب ، فهو موحد عابد لله ، والشرك عندهم إثبات وجود قديم وحادث وخالق ومخلوق ورب ، وعبد ولهذا قال بعض عارفيهم[3] وقد قيل له القرآن كله يبطل قولكم فقال : القرآن كله شرك والتوحيد هو ما نقوله[4].

وإن كانت هذه القوافي الثلاثة أولى[5] بمذهب هؤلاء ونحلتهم ولهذا تلقاها بالقبول عارفوهم وبالغوا في استحسانها ، وقالوا هي ترجمة مذهب أهل

---

(١) في أ ب حـ ط: « اعتقدوه ».

(٢) نسبه له الكاشاني في شرحه لفصوص الحكم لابن عربي ص٣٤، وشيخ الإسلام في الصفدية ١/ ٩٩، وفي المجموع ٤/ ٣١١ في رسالة وردت إليه فيها كلمات وأبيات منها هذا البيت، وهو منسوب للحلاج (ت٣٠٩) فقال الشيخ: « هذا البيت يعرف لابن عربي فإن كان قد سبقه إليه الحلاج، وقد تمثل هو به فإضافته إلىٰ الحلاج صحيحة ». وانظر: أبجد العلوم للقنوجي ١/ ٣٩٧.

(٣) في هامش نسخة (ب) هو العفيف التلمساني.

(٤) نسبه شيخ الإسلام للتلمساني في الصفدية ١/ ٢٤٤، وفي مجموع الرسائل ١/ ١٨٤.

(٥) في ط: « أولاً مذهب ».

التحقيق ، فكل من وحد الله فهو جاحد لإطلاقه ، فإنه يصفه فيحصره تحت الأوصاف. وحصره تحتها جحد؛ لإطلاقه عن قيود الصفات والنعوت ، ولهذا كان توحيد الواصف الناعت له عارية استعارها حتىٰ قام له[1] من ذلك وصف وموصوف [٤٣٢/ ب] وموحِّد وموحَّد ، والوحدة المطلقة تبطل هذه العارية وترد المستعار إلىٰ الوجود[2] المطلق الذي لا يتقيد بوصف ، ولا يتخصص بنعت.

ثم كشف الغطاء عن ذلك فقال : « تَوحِيدُهُ إِيَّاهُ تَوْحِيدُهُ » أي هو لنفسه بنفسه لا أن غيره يوحده إذ ليس ثم غير.

وزاد إيضاح ذلك بقوله : «وَنَعْتُ مَنْ يَنْعَتُهُ لاَحِدُ» والإلحاد : هو الميل عن الصواب. و «النعت» تقييد وتخصيص لمن لا يتقيد ولا يتخصص. فهو إلحاد.

تأويل حسن لابن القيم لكلام الهروي

وأحسن ما يحمل عليه كلامه : أن الفناء في شهود الأزلية والحكم يمحو شهود العبد لنفسه وصفاته ، فضلاً عن شهود غيره. فلا يشهد موجوداً[3] فاعلاً علىٰ الحقيقة إلا الله وحده ، وفي هذا الشهود تفنىٰ الرسوم كلها ، فلا يُبقي هذا الشهودُ والفناءُ رسماً ألبتة. فيمحو هذا الشهود من القلب كل ما سوىٰ الحق. لا أنه يمحقه من الوجود ، وحينئذ يشهد أن التوحيد الحقيقي - غير المستعار - هو توحيد الرب تعالىٰ لنفسه. وتوحيد غيره له عارية محضة ،

---

(١) في ط: « لها ».

(٢) في ط: « الموجود ».

(٣) في أ ب حـ ط: « موجداً ».

أعاره إياها[١] مالك الأمر كله. والعواري مردودة إلىٰ من ترد إليه الأمور كلها. ﴿وَرُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٣٠]، فالواحد القهار - سبحانه - أبطل تلك العارية: أن تكون ملكاً للمعار، كما يبين المعير للمستعير إذا استرد العين المعارة - وقد ظن المستعير أن المعار ملكه - : أن الأمر ليس كذلك، وأنه عارية محضة في يده. والمعير -وإن أبطل ظن المستعير من العارية- لم يبطل أصل العارية، ولهذا صرح بإثباتها في أول البيت، وإنما ضاق به الوزن عن تمام المعنىٰ وإيضاحه[٢]؛ وهذا المعنىٰ حق، وهو أولىٰ بهذا الإمام العظيم القدر مما يظنه به طائفة الاتحادية والحلولية وإن كانت كلماته المجملة شبهة لهم. فسنته المفصلة مبطلة لظنهم.

ولكلامه محمل آخر أيضاً، وهو: أنه ما وحد الله حق توحيده الذي ينبغي له ويستحقه لذاته سواه[٣]. كما قال أعظم الناس توحيداً - صلىٰ الله عليه وسلم -

---

(١) في ج: «إياه».

(٢) هل أصبح مراعاة تحرير النظم وضبط الوزن أولىٰ من مراعاة تحرير العقائد وضبطها وعدم كسرها؟ فصار هذا الأمر العروضي علىٰ حساب الإفصاح عن التوحيد وبيانه... ثم أمر آخر وهو أن جميع كتابه من أوله إلىٰ آخره صاغه نثراً مسجوعاً سوىٰ هذه الأبيات. أفلا كان له مندوحة حين ضاق به الوزن أن يعبر عنه نثراً كسائر المنازل؟!!

(٣) هذا يتجه لو أنه في معرض الرد علىٰ مدعي بلوغ النهاية في الثناء علىٰ الله وحمده فيقال لا أحد يحصي ثناء وتمجيداً لله كما يستحقه؛ لكن ما جرم من لم يدع ذلك أن يُنفىٰ عنه التوحيد وهو قد اجتهد في توحيد ربه وتحقيق عبوديته؛ بل لم ينته الأمر عند ذلك وإنما هو عندهم

« لا أحصي ثناء عليك. أنت كما أثنيت علىٰ نفسك»[1] ، ومثل هذا يصلح فيه[2] النفي العام ، كما يقال : ما عرف اللهَ إلا اللهُ ، ولا أثنىٰ عليه سواه. والكلمة الواحدة يقولها اثنان ، يريد بها أحدهما : أعظم الباطل ، ويريد بها الآخر : محض الحق. والاعتبار بطريقة القائل وسيرته ومذهبه ، وما يدعو إليه ويناظر عليه.

ثناء ابن القيم على الهروي

وقد كان شيخ الإسلام - قدس الله روحه - راسخاً في إثبات الصفات. ونفي التعطيل ، ومعاداة أهله. وله في ذلك كتب مثل كتاب الفاروق[3][4] ، وكتاب ذم الكلام[5] وغير ذلك مما يخالف طريقة المعطلة والحلولية

جاحد للتوحيد. مع أن غاية خطئه - إن كان - تقصيره ونقصان توحيده فكيف يرمىٰ بالجحود والإلحاد، وهذا وغيره يضعف مثل هذه الاحتمالات والتأويلات من ابن القيم - رحمه الله - مع أنه حمل علىٰ ألفاظه وانتقدها فيما تقدم.

(١) أخرجه مسلم وأهل السنن عن عائشة وتقدم تخريجه ص٣٣٧٧.

(٢) في ج: « يصح بالنفي » وفي ط: « وفي مثل هذا يصلح النفي ».

(٣)« كتاب الفاروق » ساقطة من ط.

(٤) وهو من كتبه المشهورة وقد ذكره شيخ الإسلام باسم: « الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعطلة » منهاج السنة ٥/ ٣٥٨، وانظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٥٠٩.

وهذا الكتاب في حكم المفقود، ولكن توجد منه نقول في بعض كتب الأئمة فقد نقل عنه شيخ الإسلام في المجموع ٦/ ١٧٧، وفي الحموية ٣٢٦، وفي الاستقامة ١/ ١٨٦، والذهبي في العلو في ثمانية مواضع تقريباً منها ١/ ٦٩٧، ٦٩٨، ٨٤٥، ٢/ ٨٩٧.

وابن أبي العزي الحنفي في شرح الطحاوية ٢/ ٣٨٦، ٥٢٩، وانظر مقدمة ذم الكلام وأهله للهروي، تحقيق د. عبدالرحمن الشبل، ١٢٨.

(٥) طبع بتحقيق د. عبدالرحمن الشبل، نشر مكتبة العلوم والحكم في المدينة سنة ١٤١٦هـ،

والاتحادية. ثم صرح بهذا المعنىٰ الذي ذكرناه بقوله : « تَوحِيدُهُ إِيَّاهُ تَوحِيدُهُ »
أي توحيده لنفسه : هو التوحيد الكامل التام ، الذي لا سبيل للعبارة والإشارة
إليه ، وهو فوق ما تعرفه العقول وتصفه الألسن ، وهذا حق؛ لكن جفت[1]
عبارته بعده بقوله : «وَنَعتُ مَن يَنعَتُهُ لاَحِدُ» ومحملها. كما عرفت : [٤٣٣/ أ]
أن نعت[2] الخلق له دون ما هو عليه سبحانه. وما هو عليه من الأوصاف
والنعوت: أجل وأعظم من أن يحيط به العلم المخلوق ، أو تنطق به الألسنة. و
«الإلحاد» الميل. وهو لم يرد : أن نعت الناعتين له إلحاد وكفر[3]. فإنه هو قد
نعته في هذا الكتاب وفي كتبه ، ولم يكن ملحداً بذلك ، فنعت المخلوق له
مائل عن نعته لنفسه.

علىٰ أنه لو أراد الإلحاد ، الذي هو باطل وضلال : لكان له وجه صحيح.
وهو أن نعت المخلوقين له من[4] عند أنفسهم إلحاد[5]. والتوحيد الحق : هو ما

وطبع أيضاً في مكتبة الغرباء في المدينة بتحقيق: أبو جابر الأنصاري سنة ١٤١٩هـ.

(١) في ج: « خفت ».

(٢) في ج: « أنه نعت ».

(٣) تصريحه في البيت الأول بقوله: «إذ كل من وحده جاحد» يضعف هذا التأول.

(٤) في أ: « من بعض ».

(٥) نعم لو كان الحديث والكلام عن الناعتين له من الكفار والمشركين الذين نعتهم له إلحاد وكفر، أما وهو في معرض حديثه وخطابه عن المؤمنين، بل عن خاصة الخاصة فيعتبر أن نعتهم له إلحاد، فأي وجهٍ لصحة هذا الاحتمال ولهذا وصفه في البيت الأول بالجحد: «إذ كل

نعت الله به نفسه علىٰ ألسنة رسله. فهم لم ينعتوه من تلقاء أنفسهم، وإنما نعتوه بما أذن لهم في نعته به، وقد صرح سبحانه بهذا المعنىٰ في قوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [الصافات: ١٥٩، ١٦٠]، فنزه نفسه عما يصفه به العباد إلا المرسلين.

فإنهم لم يصفوه من عند أنفسهم. وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ١٨٠-١٨٢].

خاتمة الكتاب بالحمد والاستغفار

فنختم الكتاب بهذه الآية، حامدين لله، مثنين عليه بما هو أهله. وبما أثنىٰ به علىٰ نفسه.

والحمد لله رب العالمين حمداً طيباً مباركاً فيه، كما يحب ربنا ويرضىٰ. وكما ينبغي لكرم وجه ربنا[1]، وعزّ جلاله، غير مكفيّ ولا مكفور، ولا مُودَّع، ولا مستغنًىٰ عنه ربنا.

ونسأله أن يوزعنا شكر نعمته، وأن يوفقنا لأداء حقه، وأن يعيننا علىٰ ذكره وشكره وحسن عبادته. وأن يجعل ما قصدنا له - في هذا الكتاب وفي غيره - خالصاً لوجهه الكريم، ونصيحة لعباده.

من وحده جاحد».

(١) في ط: «وجهه».

فيا أيها القاريء له ، لك غُنمه وعلىٰ مؤلفه غرمه ولك ثمرته ، وعليه تبعته. فما وجدتَ فيه من صواب وحق فاقبله ، ولا تلتفت إلىٰ قائله؛ بل انظر إلىٰ ما قاله لا إلىٰ من قال. وقد ذم اللهّ تعالىٰ من يرد الحق إذا جاء به مَنْ يبغضه. ويقبله إذا قاله من يحبه. فهذا خُلُق الأمة الغضبية. قال بعض الصحابة[1] : «اقبل الحق ممن قاله ، وإن كان بغيضاً. ورد الباطل علىٰ من قاله ، وإن كان حبيباً»[2] ، وما وجدت فيه من خطأٍ : فإن قائله لم يَألُ جهد الإصابة ، ويأبىٰ الله إلا أن يتفرد بالكمال. كما قيل :

والنَّقصُ في أصل الطَّبيعةِ كَامِنٌ ... فَبَنُو الطَّبيعة نقصُهم لا يُجْحَدُ[3]

وكيف يُعصَم من الخطأ من خُلق ظلوماً جهولاً ؟ ولكن من عُدّت غلطاته أقرب إلىٰ الصواب ممن عدت إصاباته.

وعلىٰ المتكلم في هذا الباب وغيره : أن يكون مصدر كلامه عن العلم بالحق. وغايته: النصيحة لله ، ولكتابه ولرسوله ، ولإخوانه المسلمين. وإن كان[4] جعل الحق تبعاً للهوىٰ : فسد القلب والعمل والحال والطريق. قال الله تعالىٰ :

---

(١) في هامش نسخة «ق» (ل٣٢٧٠/ ب): «القائل هو عبدالله بن مسعود».

(٢) من كلام عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أخرجه أبو نعيم في الحلية ١/ ١٣٤، وابن أبي الدنيا في كتاب الصمت ٤١٩ وابن الجوزي في صفة الصفوة ١/ ١٤٩.

(٣) لم أجده.

(٤) في ط: «وإن جعل».

﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١]، وقال النبي ـ صلىٰ الله عليه وسلم ـ : «لا يؤمن أحدكم حتىٰ يكون هواه تبعاً لما جئت به»[١]، فالعلم والعدل : أصل كل خير. والظلم والجهل : أصل كل شر. والله تعالىٰ أرسل رسوله بالهدىٰ ودين الحق. وأمره أن يعدل بين الطوائف، ولا يتبع أهواء[٢] أحد منهم. فقال تعالىٰ : ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشورىٰ : ١٥].

والحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله وسلم وبارك علىٰ خاتم المرسلين محمد وعلىٰ آله أجمعين.

---

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة ١/ ١٢ (١٥) من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، وابن بطة في الإبانة ١/ ٣٨٧، ٣٨٨، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٤/ ٣٦٩، والبغوي في المصابيح ١/ ١٦٠، وفي شرح السنة ١/ ٢١٢.

وقال النووي في الأربعين النووية: رويناه في كتاب الحجة بإسناد صحيح، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم ٢/ ٣٩٤: «تصحيح هذا الحديث بعيد جداً من وجوه»، وذكر ثلاثة وجوه في تضعيف الحديث، ثم قال: «وأما معنىٰ الحديث فهو أن الإنسان لا يكون مؤمناً كامل الإيمان الواجب حتىٰ تكون محبته تابعة لما جاء به الرسول صلىٰ الله عليه وسلم.... وقد ورد القرآن بمثل هذا في غير موضع... »، وضعف الحديث أيضاً الشيخ الألباني في تخريج كتاب السنة ١/ ١٢، وفي مشكاة المصابيح ١/ ٥٩ (١٦٧).

(٢) في ط: « هوىٰ ».

بسم الله الرحمن الرحيم

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد :

فبعد طول معايشة وملازمة لهذا البحث تحصل لدي عدد من النتائج العلمية أوجز أهمها فيما يلي :

١ - ما يتمتع به ابن القيم - رحمه الله - من ذاكرة علمية قوية ، وحافظة عجيبة ، وعقلية استيعابية واسعة.

٢ - الثراء اللفظي الذي يملكه ؛ حيث سهولة الأسلوب ، ومتانة العبارة ، وجزالة الألفاظ، ووضوح المقاصد، فحيثما تحدث وأفاض فلفظ سهل مليح ، ومعنى واضح صحيح ، « فله من حسن التصرف مع العذوبة الزائدة ، وحسن السياق مالا يقدر عليه غالب المصنفين ، بحيث تعشق الأفهامُ كلامَه ، وتميل إليه الأذهانُ ، وتحبُّه القلوبُ »[1].

٣ - قوة تقريره للمسائل ، وجودة منزعه الاستدلالي في قضايا العقيدة عامة ، وخصوصاً في مقام الرد والإبطال.

٤ - تمسّكه بالنصوص من الكتاب والسنة واعتصامه بها ، وقد دأب على

(١) البدر الطالع للشوكاني ٢/ ١٤٤.

أن يستدل ثم يعتقد ، خلافاً لما عليه أهل الكلام وسائر الطوائف ، فمعوّله علىٰ الدليل وحْدَه يسير معه حيث سار لا يقلقه قلة المؤيدين ، ولا يزعجه كثرة المخالفين.

٥ - تبيانه المتكرر في التفريق بين ما عليه أئمة الطريق من التصوف السني المقبول ، مع إنكار ما قد يعرض لهم في غلبة الوجد وضعف التمييز ، وبين غلاة الصوفية وملاحدة الزنادقة.

٦ - أن السائر إلىٰ الله والسالك الصادق هو صاحب العبودية الحقّة ، والممتثل للأمر والنهي تعظيماً واتباعاً ، حيث يقف به الطريق عند خلع جلباب الجفاء ، ولبس جلباب الصفاء ، والتحلي بالأخلاق والآداب الشرعية ، والتخلي عن الأخلاق الرديئة.

٧ - أن الجمع الصحيح هو الجمع بين الإرادة والطلب علىٰ المراد المطلوب وحده ، وأما جمع يزيل الفرق بين وجود الرب ووجود العبد ، فهو جمع الزنادقة والملاحدة ، والتفرقة الصحيحة هي : التفريق بين ما يحبه الله ويرضاه ، وبين ما يسخطه ويأباه.

٨ - أن الفناء هو الاضمحلال وهو ثلاثة : فناء عن مراد السوىٰ وهو الفناء الشرعي ، وفناء عن شهود السوىٰ وهو فناء ناقص ، وحالة صاحبه ليست حال كمال ، وقد يفضي إلىٰ ترك الشريعة ، وفناء عن وجود السوىٰ وهو فناء أهل الاتحاد القائلين بوحدة الوجود.

٩ - حرص ابن القيم علىٰ حمل كلام الهروي علىٰ أحسن الوجوه وأقربها إلىٰ الصواب ؛ لأنه صاحب قَدَم راسخ في إثبات الصفات ، وله مؤلفات ومواقف في الرد علىٰ أهل التعطيل ، وسيرته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشهورة ... ومع ذلك فقد خالفه في مسائل كثيرة ، ورد عليه في التوحيد ، وفي التلبيس ، وفي السكر ، وفي الأسباب ، وتمنىٰ عليه لو لم يقحم بعض العبارات في كتابه ، ولو لم يستشهد ببعض الآيات في بعض المنازل.

١٠ - أن عامة الصوفية غايتهم : الفناء في توحيد الربوبية ، وهو توحيد أرباب الجمع ، وحقيقة التوحيد عندهم هو عدم التوحيد ؛ لأن الإشارة إليه شرك ، ونعته إلحاد ، وتوحيده جحود. فلا يصح التوحيد من أحد ، وهذه المعاني أفضت بكثير منهم إلىٰ الحلول أو الاتحاد.

١١ - حوىٰ الكتابُ مباحثَ نفيسة ، وتحقيقاتٍ فريدة ، وفروقَ دقيقة ، واستنباطات عميقة في مسائل الإيمان والصفات ، والعبادة والسلوك والسير إلىٰ الله ، وأحوال السائرين ومقاماتهم ، وعلاج القلب والعناية بتوصيف علله وأدوائه ، ومن ثم بيان علاجه ودوائه.

١٢ - توضيح ابن القيم الدائم والمتكرر أن المشاهدة والمكاشفة والمعاينة والشهود عند أهل الاستقامة ممن يسميهم أئمة الطريق هي قلبية لا غير ، ومن ظن أنها ذاتية عينية فهو إمّا ملبَّس عليه لشدة ما يجده في قلبه يظن أنه أدركه

وشاهده بعينه ولقوة الارتباط بين البصر والبصيرة ، وإما أنه زنديق اتحادي يرىٰ الوحدة.

١٣ - اعتماد الصوفية علىٰ اختلاف طبقاتهم وأزمانهم علىٰ لغة الرمز والإشارة؛ حيث يقولون : «نحن أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة ، والإشارة لنا والعبارة لغيرنا» الأمر الذي يصعب علىٰ الدارس فهمُ كثير من عباراتهم بمراداتهم ، وإن كانت تفهم المفردات؛ لكن ضمّنوها معاني لا يعرفها كل أحد.

وفي الختام أسأل اللهَّ أن يحسن لنا الختام ، وأن يرزقنا خشيته وتقواه ، ويمنَّ علينا برحمته ورضاه ، والحمد لله رب العالمين ، وصلىٰ الله وبارك علىٰ نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين

* * *